

شرح حكمة الإشراق

تأليف
شمس الدين محمد شهرزوري

أ.د/ أحمد عبد الرحيم الساجد تحقيق
المستشار / قوفين علي وهبة

الجزء الأول

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

شرح حكمة الإِشراق

تأليف

شمس الدين محمد شهرزورى
الجزء الأول

تحقيق

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبه

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1433هـ - 2012
حقوق الطبع محفوظة للناسر
الناسر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد - القاهرة
25936277 / فاكس: 25938411-25922620
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

القطب الشيرازى ، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي ، 1236-1311
شرح حكمة الاشراف / تاليف : شمس الدين محمد شهرزورى ، تحقيق :
احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ، 2011

مج 1 ، 24 سم

تدمك : 7-525-341-977-978

1- الفلسفة الاسلامية

أ- شهرزورى ، شمس الدين محمد

ب- السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)

ج- - وهبة ، توفيق على (محقق مشارك)

د- العنوان

ديوى: 189

رقم الابداع: 2011/3913



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى وهب الإنسان عقلاً، ووفقه إلى رلهام
جوانى يشرق على النفوس بالنور.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أشرقت به الأنوار، وعلى آله
الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين.

أما بعد، ، ، ،

إن علماء الأمة الإسلامية - انطلاقاً من دعوة القرآن إلى العلم -
تعلموا، وبحثوا، وصنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هى ذخائر حية.

والتقليل من شأن ما خلفه العلماء فى فى أى وقت، دليل عجز،
وجهل، وتعصب، لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة، فى وقت الازدهار
الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة، وأئمة هذه العلوم، ضرورة حياتية، لا يقدرها إلا
الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة، والحياة.

وقد نختلف مع هؤلاء العلماء فى بعض ما ذهبوا إليه، ولكن ليس
معنى ذلك: أن ننكر جهودهم، واجتهادهم، ودورهم، وما قاموا به.. .

وقد يكون المنكرون للمذاهب الإسلامية ولعلمائها على صواب، فيما يذهبون إليه، فى بعض القضايا، ولكن ليس من الكياسة أن يظل هؤلاء يرددون ليل نهار، هذا الإنكار، ويصبحون ويمسون، وليس لهم إلا مواجهة المذاهب، وهم أعجز من أن ينالوا منهم؛ لأن سنة الحياة أن تتعدد المذاهب^(١).

وكما هو واضح فإن الميل إلى الفلسفة طبعى فى الإنسان، وإن لكل شخص فى الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهباً خاصاً فى أفعاله وسلوكه. فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر فى مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر. ويفكر فى الإنسان وغايه، ويتخذ لنفسه فى الحياة قاعدة علمية متناسبة مع عقائده وآرائه. .

وهذه الفلسفة قد يستمدّها الإنسان من تجاربه ومطالعاته. . وقد يوحى إليها بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية. وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مختارة. . إلا أن شيئاً واحداً لا ريب فيه، وهو: أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد. نعم: إن فى الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور، ولا تفكر فى شيء كأن على سمعها حجاباً، أو على أبصارها غشاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصرف إلى الحياة المادية، فهى حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة أو منغلقة.

(١) انظر الدكتور أحمد السايح، والمستشار توفيق وهبه، مقدمة كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار، ص ٣، ط. مكتبة النافذة بالقاهرة، ٢٠٠٦.

لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكرى، والركود الفلسفى، إلا أنهم قليلون لا يعتد بهم، ولا يلتفت إليهم.

ولقد أصاب الذى قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفى أبداً.

بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره، حتى إن الجهل لم يمنعه فى العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى فى الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت^(١).

والفلسفة ليست من الأمور التى تهتم المختصين فقط، وإنما تهتم الجميع، وذلك لأنه - وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب - إلا أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف.

أو على الأقل: فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يصبح فيه فيلسوفاً^(٢).

فالتفكير الفلسفى ليس كما يتصور البعض احتكاراً للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ إن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به . .

والتفلسف ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل، فالإنسان يرى، ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية.

(١) الدكتور جميل صليبا: علم النفس، ص ١١، ط دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م، بيروت.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: مدخل إلى الفكر الفلسفى، ص ١٣، ط الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا .

ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشيء فهماً واضحاً، فإن فعل هذا قلنا إنه «يتفلسف»^(١).

وعلى ذلك: فإنه لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا في حياته لحظات يكون فيها فيلسوفاً وينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور .

وليست الفلسفة إلا نتاجاً للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعاً مشروعاً من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى في هذا الوجود، ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة في الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتى؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير»^(٢).

والعقل قبس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالي: «أنموذج من نور الله» .

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه، فيتبع الموجودات .

(١) رابويرت ترجمة أحمد أمين، مبادئ الفلسفة، ص ١، ٢، ط النهضة المصرية، ١٩٦٥م.

(٢) الدكتور محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٥، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقيًا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى، والتى كان كل شىء بها ومن أجلها».

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تزل هذا الكون ناظرًا فيه من جديد ومكونًا لنفسه صورة واضحة عنه، ومفسرًا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته^(١).

ومن ذلك يتضح لنا: إننا جميعًا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف^(٢).
فالفلسفة من واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد: أن الفلسفة ليست نبتًا غير طبيعى فى المجتمع، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود^(٣).

ولست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية، بعيدة عن التأثير فيها، وإنما هى نظرة إجمالية فى الكون، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها.

(١) حنا الفاخورى و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٧، ط بيروت، ١٩٦٦م.

(٢) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٤٠، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٣) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٦، ط الأنجلو المصرية،

وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفات الإنسان اليومية .

وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا وبمقتضاها نسير فى عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا، ونحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها^(١).

ولكل إنسان نظرة فى الحياة، فى أصلها وغاياتها، وفى مصير هذا الإنسان، وفى البعث والخلود، وفى الخير والشر . فهذه أسئلة، ولا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقا كان أم باطلاً.

فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق .

قلنا: إن الشكاك واللاأدرين من الفلاسفة^(٢).

وكل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعى أو عن غير وعى، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره فى الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهوائف الوجدان^(٣).

ولفظ فلسفة مشتق من اليونانية، وأصله: «فيلا سوفيا» ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح^(٤).

(١) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٣٣، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ٨، ط الحلبي، ١٩٤٧م.

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبي، ١٩٤٧م.

(٤) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦٠، ط دار الكتاب

البناني، ١٩٧٩م.

والصفات التى تتميز بها الفلسفة هى : الشمول ، والوحدة ، والتعمق فى التفسير والتعليل ، والبحث عن الأسباب القصوى ، والمبادئ الأولى ، ولذلك عرفها أرسطو بقوله : إنها العلم بالأسباب القصوى ، أو علم الموجود بما هو موجود .

وعرفها ابن سينا بقوله : إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه .

وهى كما قال الجرجاني : التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية^(١) .

أما فى العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التى تفسر المعرفة تفسيراً عقلياً كفلسفة العلوم ، وفلسفة الأخلاق ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة الحقوق . . . إلخ .

أو تطلق على كل معرفة تامة بالتوحيد . . أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته ، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة^(٢) .

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشرى من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين :

١ - قسم يشمل البحث فى أصل المعرفة وقيمتها ، وفى مبادئ اليقين ، وأسباب حدوث الأشياء ، وهو ما يحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا : ماذا يمكن أن نعلم ؟ .

(١) المصدر السابق ، الجزء الثانى ، ص ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

٢ - قسم يشمل البحث فى قيمة العلم، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل . .

والفرق بين العلم والفلسفة: أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التى يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة فى دائرة واحدة من الحقائق، وإن كانت الصور التى تعبر بها عن هذه الحقائق مختلفة ومتفاوتة^(١).

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم وتشتمل على ثلاثة أقسام وهى: المنطق، وموضوعه: البحث فى قيمة الحقيقة.

وعلم الجمال، وموضوعه: البحث فى قيمة الفن.

وعلم الأخلاق وموضوعه: البحث فى قيمة العلم.

وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم^(٢).

ولكى نفهم حقيقة الفلسفة ينبغى ألا نفصلها مطلقاً عن مجال المعرفة، فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقتراناً مباشراً بالمعرفة فى كل أبوابها، ولا توجد معرفة لا تكون فى نفس الوقت مادة فلسفية.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التى تؤدى إلى تحصيل المعرفة

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب

البناني، ١٩٧٩م.

(٢) المصدر السابق.

وتتعرض الفلسفة بالنقد أولاً بأول لكل ما من شأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها^(١).

فالفلسفة ليست تعبيراً، بل نقداً عقلياً لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية.

ون هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينها «الميتافيزيقيا» بما تشمل عليه من مشاكل الوجود والإنسان والحرية والحقيقة والمنطق كوسيلة للتفكير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

إن مختلف الفلسفات هي مواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التي دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم^(٢).

ومعنى الفلسفة إذن: هي أنها فرع الاهتمام المعرفى المحاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفى.

يكفى أن تتقدم خطوة صغيرة فى مجال الحوار، وتبادل الرأى، ومناقشة معانى الألفاظ، لتجد نفسك فجأة وجهاً لوجه أمام أصول ومبادئ المعرفة، وشروط التقدم المعرفى، ومناهج البحث العقلى، التى تقوم بدورها بالتحقق من كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث.

ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة فى إطارها المعرفى المختص بها حتى

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة فى ٣/٤/١٩٨١م.

(٢) الأستاذ محمد مصطفى القباچ: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد ٦، ٧، السنة ١١، ص ٦١، الرباط، المغرب.

يمضى الفكر كأشمل ظاهرة إنسانية إلى أقصى آماذ الخبرة المعرفية، وطرق الاستفادة العلمية التابعة لها^(١).

ومن معانى الفلسفة: إطلاقها على الاستعداد الفكرى لذى يجعل صاحبه قادراً على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادراً على تقبل طوارق الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان^(٢).

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

- أنها نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها.
- وهى من جهة أخرى حل المشكلات.
- وهى من جهة ثالثة: الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة: الحركة، والنمو، والإبداع.

والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

ولقد كان سقراط فيلسوفاً على هذا المعنى الذى نراه: لم يؤلف كتباً، ولم يدون رأياً، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة

فى ٣/٤/١٩٨١م.

(٢) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب

البنانى، ١٩٧٩م.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة.. لا نستطيع أن نحدها، أو نعرفها، ففي كل جيل لها مدلول، وفي كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان^(١).

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثاً مطلقاً مجرداً من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجرى البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين^(٢).

أما الفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور محمد البهى يرى: أن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة اختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية، تبعاً لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية.

فالذين يرون: أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى رأى والحلول لما يواجهه من مشاكل.

يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها: آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإلامى إن بدا هناك تعارض أو تناقض.

أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون فى

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبي، ١٩٤٧م.

(٢) الأستاذ عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ٨، ط دار العلم

للملايين، بيروت.

تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء.. وأصحاب هذا الرأي هم بعض المستشرقين^(١).

والفريق الآخر الذى يرى أن: العربى إنسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للإنسان فى أى مكان ومن أى جنس.

ومن هذه الخصائص العلم العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة - يطلق الفلسفة الإسلامية على: تفكير الجماعة الإسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الإنسان فرداً وجماعة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية.

وهذا الفريق الآخر هو العلماء الأوروبيون^(٢)، فى الغالب من غير

(٢) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه «الفلسفة الإسلامية ص ٢١، ٣٢»: متابعة البحث مستقلاً كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى، الذى يصور لنفسه أن الإنسان بدون معلم تلميذ الشيطان، وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهلنيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة، أو عمدوا إلى التعاليم التى تحدث اصطداماً فأسقطوها فى صمت، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة أخرى».

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه Einleituinh in die Geisteswissenschaft ج١، ص ٢٩٤، طبع برلين، ١٩٢٣م، أن: «الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى، وهم بلا شك قد هيئوا الأمر بتقديمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعى الحديث: فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت إليه من مدرسة الإسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كألة للتقدير الكمي (فى المساحة)» إذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أى جنس آخر، وأنها قد=

المستشرقين، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الإنسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات إنسانية، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات.

والمسلمون بناء على رأى الأول: يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الإغريق فحسب، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها.

بينما يجوز أن يكون لها بناء فى تاريخ الحياة العقلية الإنسانية، وأن يكون تفكيرهم استمراراً - لا تقليداً - لتفكير من سبقهم من مفكرى الإغريق وغيرهم. . . بناء على رأى هذا الفريق الثانى.

ومجمل القول: أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية:

أحدهما: يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل بالإنتاج العلقى،

= أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات، وأنه كان لهذا الإنتاج أثر فى تطور العقلية الغربية، وهناك أيضاً بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف، فإنه فى كتابه «الإسلام» طبع سنة ١٩٢٣، ص ٥١، يتحدث عن الفلسفة الإسلامية بما يأتى: «ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل الأوروبى وعلى المسلمين جميعاً هو طريقة تفكيره، سواء أكان من الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية، ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كان فى مبدئها وجوهرها أرسطية، لكن برغم ذل ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية، إذ العرب وإن احترموا الإغريق دائماً كأساتذة لهم، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقاً بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصورهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة».

ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الإغريق، تناولها العرب بالشرح والترديد.

والاتجاه الآخر: يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان، ما لم تحل دون إنتاجه أو ابتكاره حوائل خارجية عن ذاته باعتباره عقلاً إنسانياً.

وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون.

بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الإغريق، أو فى غيرها من التى تنسب إليه.

وربما كان لأصحاب رأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر: فالثقافة غير الإسلامية - وبخاصة الثقافة الإغريقية - التى دخلت الجماعة الإسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حيناً، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد.

كانت ضخمة من جهة، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الإسلامى المنتج إلى آخر القرن السابع الهجرى تقريباً من جهة ثالثة.

كل هذه المظاهر، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين^(١) قبل

(١) إذ «المعرفة» التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى: لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها، ولم تتضمن شرحاً منظماً لماهية حقيقة من الحقائق له، =

اختلاطهم بغيرهم، حمل أصحاب هذا الرأي على أن يصفوا عمل الفكر الإسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الإغريق، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى.

وإما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر الإغريقى، وما ذكره لها من حلول هى أيضاً حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الإغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين.

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم... إن اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم إلى عرض هذا وتصويره فقط.

فبينما نرى «ماكس هورتن» الألمانى و«رينان» الفرنسى، يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الإسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد.

نرى جولدزيهر المجرى ودى بور الهولندى وكارا - دى - فو الفرنسى يخففون من هذا الغلو، إذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الإسلامية المتفلسفة.

=بل كان قوامها التجارب البدائية مثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة «العلم» وفى عصر صدر الإسلام: كان القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يمثلان ما كان لديهم من معرفة، وهى معرفة «دينية» أو معرفة «وحيية» ومثل هذه المعرفة وإن حكم عليها بالعصمة من الخطأ إلا أنها لا توصف «بالعلمية» إذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الإنسان، كونها بمقاييسه المعتمدة لديه من منطقة أو تجربة، وبلغت فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم، وما كان للعرب إلى أن اختلطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لا يخرج عن «الأدب» بنوعيه، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحابتها التقاليد.

ولو تركنا هؤلاء الأوروبيين جانباً وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى .

وجدنا بعضاً منهم - مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى - يعلن حكمه بتأثر الفرق الإسلامية فى أصولها مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية، وبما نقل معها من تعليقات عقلية أو شروح مذهبية، وقد يجاربهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الإسلامى^(١).

ولما كان التفكير الإسلامى متعدد الجوانب، نرى لسهولة الوصول إلى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من أجنب ومسلمين.

إن نعرض الجانب الإلهى، وأن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب . . إذ الإله وصفاته، على نحو ما ورد به الإسلام، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة، تميزت بأنها إسلامية، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة.

فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها، وأية ناحية من نواحي الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها.

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص ١٧،

ص ١٨، ط مكتبة وهبة، القاهرة.

والفلسفة الإسلامية الإلهية، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعاتها فقط، فهي تشمل كل تفكير إسلامى من الله، سواء فى تحديد ذاته وصفاته، أو فى شرح علاقته بالكون.

وبالأخص الإنسان فيه، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء، كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى وإمام الحرمين والغزالى من الأشاعرة: فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الإلهى فى حدود ما رد به الإسلام، مع مظنة تأثيره بآراء الإغريق.

لكن درجة التأثير بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقى متفاوتة.. فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثير عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل فى التأثير من المعتزلة^(١).

ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء، ورأى الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأى المعتزلة وسطاً بين الرأيين.

فغاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل، وبرهن على احترامه ذاته، والذى

(١) الدكتور محمد البهى، المصدر السابق، ص ٢١.

كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية، ومبعث ثورات الجدل والنقاش، ومثار التطورات التى تعاقبت على ذهن الإنسانى، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان، وهذا السؤال هو: من أين أتى العالم، وعلى الأخص الإنسان؟^(١).

أفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف ذهن الإنسانى إلى حد بعيد.

ويكفية ذلك أنه كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن: من أين وإلى أين؟

وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتمًا، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحي أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو، ودون الاتجاه إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير السليم.

ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان: «التأليه

(١) انظر الدكتور غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٦، ط دار إحياء الكتب العربية،

١٩٤٧م، القاهرة.

العقلى» وليس معنى هذا أن الباحثين العقلين قد ازدروا الوحي أو استهانوا به، كلا، فكثيراً ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحي.

قلنا: إن هذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، ولكى نوضح ذلك ينبغى لنا بدياً أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقاً بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه: أى الموجود الحسى، والموجود المعنوى، أو الطبيعة والعقل، أو الشئ ولافكرة، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى.

فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة، ومسائل الحركة والزمان والمكان، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل^(١).

ولكن أليس يستلزم هذا المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقيق علة وجودهما لديه؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود؟
إننا هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً.

ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى^(٢) الذى اقتضت ضرورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله.

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: أولها القسم الأدنى أو الطبيعى، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة، وثانيها القسم الرياضى وهو ما=

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهًا نحو فكرة توحيد العالمين: الخارجى والداخلى والتطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير «كانت» - إلى وحدة مطلقة لكنونة موضوعات الفكر بوجه عام.

وإذا ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالي تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى، وليست - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئ: المفكرون.

وفى تفنيد هذا الرأى يقول ريبو^(١): «إن التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو لعة الأولى أكثر منه حدسًا من أحداث الإدراكات الشعبية».

بأن إذا مما تقدم: أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة انتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية، بل هو يلزمه إلزامًا بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها^(٢).

ويظهر بديًا أن فكرة التأليه - وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد

=يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة، وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولا فى حدوده.

(١) ريبو: هو عالم نفسانى ولد فى مدينة جان جان ببريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩م، وتوفى فى سنة ١٩١٦، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا.

(٢) انظر الدكتور محمد غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٩.

فكرة جد بسيطة، ولكننا عندما نتمعن النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة، وبأنها تبدو على صور مختلفة.

فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين، تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتسكين.

ولما كانت مهمتنا هى إيضاح التأليف العقلى، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى: ساذجها ودقيقها، بسيطها ومعقدتها، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التى بذلت عن قصد أو عن غير قصد فى مشكلة التأليه العقلى، وأن ندع العقيدة الموحى بها جانباً ونشغل بنقد المنتجات الإنسانية لبنين أولاً قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله، ولتثبت ثانياً بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمانة قوى العقل القصوى.

غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو: «التأليه العقلى» فهماً دقيقاً بدون الإلمام بهذه منابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة، فقد اقتضى هذا أن نلمح إليها فى إيجاز، وإليك هذه الإلماعة^(١).

أرجع الباحثون المحدثون - كما قلنا - منابع التأليه إلى ثلاثة، وهى:

(١) المصدر السابق، بتصرف.

١ - البيئة الاجتماعية:

ويدعى التأليه المنبجس من هذا المنبع: بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي، ومن وسائل تفشيهِ في الجماعات: التربية والعلاف والروايات الموروثة.

ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منهما على حدة.

٢ - التفلسف:

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلاً أو أكثر من علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الإمكان، ومن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضاً، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل.

فإذا إلى إلهيات عند «ديكارت» ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية، بل في الخطورة، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة: «البديهية المتميزة في العقل» بل إن هذه الفكرة وحدها هي التي بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه.

ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل؟

ذلك لأن مصدرها، وهو العقل الإنساني، هو منحة من العقل الإلهي، وأن أحقية العقل الإلهي «الذي يمنح كل حق وجوده» هي مضان للفكرة البديهية المتميزة تميزاً واضحاً في ذلك العقل البشرى الممنوح من هذا العقل

العام الذى ثبت - بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحدى بها الأجيال القادمة - أنه لا يمكن أن يكون إلا حقاً، ومانحاً كل حق وجوده .

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة فى القسم الخامس من كتابه «خطبة عن المنهج» مؤسسة على دعائم حجة الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب، والتى مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية، ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

٣ - الإشراق:

ويختص التأليف الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركوناً إلى الفكر من سالفه، إذ إن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأنايد الفكرية، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة .

وقصارى القول: أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة، وبالتالي فإن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين (Poltin) وبهر الحلاج وابن عربى، وشعور باسكال القلبى، وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذاً، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص، وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته وأهميته فى هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهرة الثلاثة سوى المظهر الفلسفى .

وإذا قيل: إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي.

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذى يستمر فى التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عامل يفكر، إلا أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال فى الفلسفة.

فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية، وحاجاته الوقتية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة البلوغ إلى وضوح تام، فى حين أن الحقيقة فى التفكير العادى تكون أمراً تقريباً معتقداً، ولذلك تكون قابلة للشك^(١).

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فلسفة لقلنا: إن الفيلسوف هو محب الحكمة أو المعرفة.. وساغ أن نطلق كلمة «فيلسوف» على كل إنسان ذى عقل، إذ محبة المعرفة قدر مشترك بين الناس جميعاً تستوجب فطرتهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم.

ألا ترى: أن كل إنسان بطبيعته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهراً وإن باطناً، ويحاول أن يكشف حقيقته، وسر وجوده، وعلاقته بغيره، فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف وأن نطلقه على إنسان.

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٧، ط الأنجلو المصرية،

نعم: لو لم يكن للفلسفة معنى خاصا، اصطلاح عليه المفكرون، لساغ لنا أن نقول ذلك.

لكن قد اصطلاح الناس على أن للفلسفة معنى خاصا وأنها أصبحت موضوع الخواص الذى يجهدون عقولهم فى حل مشكلات الحقائق، ومعميات الكائنات، ويرون: أن الحياة كل الحياة فى النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها.

فالفلسفة بمعناه الاصطلاحى، ليست مطلق بحث واستطلاع والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع^(١).

بل إن الفيلسوف هو الذى صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث فى حقائق الأشياء، واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبته تلك المهنة مرونة فى عقله، وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له.

كذلك لا يطلق اسم الفيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها، وتدرب على ذلك بعقله الحر من غير تقليد أو تقييد^(٢).

(١) الدكتور طاهر عبد المجيد: المدخل إلى الفلسفة، ص ٥، ط دار الأنوار، ١٣٨٢هـ.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

فالفيلسوف هو ذاك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان^(١).

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف: بأنه الذى يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعاً للتصحيح^(٢).

وقد يبلغ المفكر: مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى، والقياس المنطقى. . ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم، وخاص مثلهم فى إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمداً على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاوِل حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقوداً للتعرف على الحقائق، والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها فى التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأى قدره، وأن يعرف للفكرة خطوتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى^(٣).

(١) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد رقم ٦، ٧، ص ٦٣، السنة ١١ المغرب، الرباط.

(٢) الدكتور عبد الفتاح الديدى: عبقرية العقاد، ص ٢١٦، ط الدار القومية.

(٣) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٣، ط الدار القومية.

فالفكر لا يسمى فيلسوفًا إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

- ١ - أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا.
- ٢ - أن يكون بحثه بحثًا نظريًا شاملاً لمظاهر الوجود كله.
- ٣ - أن يجرى هو في بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين.
- ٤ - أن يوجد نظامًا متماسكًا خاصًا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود^(١).

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشغل بالفكر على شرط أن يكر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم، وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى^(٢).

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه، ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس.

والإنسان فى العادة لا يقف عند هذه المرتب من الفكر العادى، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

المرتبة الثانية: وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة، والأشياء،

(١) عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ١٨، ط دار العلم للملايين.

(٢) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٤، ط الدار القومية.

والتي تمثل أيضاً القواعد التي يعتمد عليها في سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفي تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء.

المرتبة الثالث: وهناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق وتلك هي المرتبة التي يحاول فيها الفرد البحث عن تأصيل نظري لهذه المبادئ والمعتقدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها وفي هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثاً في علم الفلسفة^(١).

ولكى يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التفلسف لا بد له على طريف التفلسف من خلوة فكرية، لكي يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى في ذهنه، مضيفاً عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقاً لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة^(٢).

ونظراً إلى أن الفيلسوف في حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية، إنه يبدو في نظر البعض منعزلاً عن الحياة، ولكن هذا الانعزال الذي يراه البعض في موقف الفيلسوف ليس في الواقع انعزالاً حقيقياً.

وإنما الفيلسوف الذي ينشد الوضوح لا بد له - لكي يصفو فكره، ولكي تتجرد نظريته من شوائب المادة وعلائقها - من ممارسة التفلسف في جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

فالفيلسوف الذي لا يهتم كثيراً بجزئيات المسائل، وإنما يفكر في أمور

(١) الدكتور محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٨، الأنجلو المصرية.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩.

كلية يغوص إلى أعماقها لكي يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التي ليست أبداً هدفاً في ذاتها، وإنما هي فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف^(١):

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفي لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث إنه من الموقف الفلسفي تنطلق النظرة الفلسفية والموقف الفلسفي ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب، وثرثرتها الدائمة.

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق في تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع من شتات جزئياتها، ويعيمه تعصبها الزائف، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى في طريق التفلسف، ويصبح الجو مهياً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة.

فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلي ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، وهذه هي الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفي.

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد الخارجى في صروته الجارية إلى الذات.. فد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث في الوجود في صورته الكلية، وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفي.

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمرار الحياة

(١) المصدر بنفسه، ص ٢٠ بتصرف.

الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى ، فالإنسان موجود فى العالم ، ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجوداً خاصاً به ، يجتر فيه ذاته ، ضارباً صفحاً عما وعمن حوله .

ومعنى ذلك : أن الفيلسوف بعد أن يرد العلام الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى ، وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى^(١) .

وعلى ذلك : فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين م حركات الفكر ، حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه ، ويخلص إلى ماهيته ، ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية .

وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عيه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يجفل إلا بأكثر المسائل عمومًا وشمولاً ، وهى الكليات ، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به^(٢) .

ولا بد أن ندرك : أن العقيدة الإلهية : العقيدة فى الإله : رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلاتها من عرف عقيدة قوم فى إلههم ، فقد عرف نصيب دينهم من رفعه الفهم والوجدان ، ومن صحة المقاييس التى يقاس بها الخير والشر ، وتقدر بها الحسنات والسيئات ، فلا يهبط دين وعقيدته فى «الإله»

(١) الدكتور يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة ، ص ٤١ ، ط دار الثقافة ١٩٧٤ م .

(٢) الدكتور يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة ، ص ٤٢ ، ط دار الثقافة ١٩٧٤ م .

عالية، ولا يعلو دين وعقيدته في الإله هابطة، ليست مما يناسب صفات الموجود الأول الذى تتبعه جميع الموجودات^(١).

والإلهية نسبة إلى «الإله» الحق الذى كان لفظ «الله» دالاً عليه دلالة جامعة. . . والله اسم الذات وأصله «إله» ودخلت عليه «ال» ثم حذفت همزته وأدغم اللامان، ولهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معان.

المعنى الأول: هو المعنى الاجتماعى. . . وهو إطلاق لفظ الإله على معبود الجماعة، وهذا المعنى المنتشر فى الجماعات البدائية لا يمنع التعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات، أو لاعتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة، تتوزع السيطرة على الأشياء، وتتنازع فيما بينها.

ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميعاً سلطان، كما فى «الميثولوجيا اليونانية» ومع أن الجماعات الإنسانية استبدلت بعد ذلك بتعدد الآلهة فكرة التوحيد، فإن إيمانها بإله واحد ظل إلى عهد قريب مصطبغاً بصفة اجتماعية، لاعتقادها أنها الشعب المختار الذى يحقق إرادة الإله الحق.

والمعنى الثانى: هو المعنى الخلقى. . . وهو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الخلقية لأنك إذا فرضته غير موجود لم ستتطع أن تبني نظام الأخلاق على أساس ثابت ولا أن تفسر معنى العقاب والثواب ولا أن تحقق اقتران الفضيلة بالسعادة.

فالله أساس الأخلاق، لأنه لا خيرية للشئ بذاته قبل إرادة الله التى خلقتها، وأمرت به، ولو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حسنة لما كان كذلك،

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ١٣٨.

فليست المعصية إذن، معصية بالنسبة إلى فعل الشيء.. وإنما هي معصية لأنها مخالفة لإرادة الله.. وسبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهي الخير المحض إلا أن تأمر بالخير..

ومع أن فريقاً من علماء «اللاهوت» يقول: إن للأخلاق أسين: أساً مباشراً، وهو العقل، وأساً غير مباشر، وهو الله، فإن خيرية الأشياء عندهم هي مطابقتها للعقل القويم الذى هو من إرادة الله، عنها يصدر الخير، والنفع، والرشد.

وبها يتم الاهتداء إلى الأفعال المنجية، ومعنى ذلك كله: أن الله خير محض وهو الأساس الوحيد لصدق أحكام الضمير وثبوت القيم الخلقية.

والمعنى الثالث: هو المعنى المنطقى وهو القول أن الله مصدر نظام العالم، ومبدأ العقل، والأساس الذى يضمن مطابقة الحقائق التى فى الأذهان للأشياء الموجودة فى الأعيان.

ومعنى ذلك أنه لا معقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله لأنه الموجود الحق الباقي أبدياً، وكل حقيقة لا تنسب إليه فهي حقيقة متغيرة وزائلة.

والمعنى الرابع: هو المعنى الوجودى، وهو القول: أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون، وضابط الكل.

ولهذا القول ثلاثة أقسام وهي:

١ - القول: أن الله جوهر الموجودات وباطنها، ومعنى ذلك أن الله هو الكل الذى تفيض عنه الموجودات.

٢ - القول: أن الله هو الواحد المتعالى المفارق الذى خلق كل شىء وبسطه خارج ذاته، فهو إذن علة فاعلة، بها كان كل شىء، وكل ما يرى، وما لا يرى، فهو فعله، وخلقه واختراعه.

٣ - القول: أن الله غاية العالم التى من أجلها كان كل شىء لأنه كما قال «أرسطو» المحرك الأول الذى يحرك العالم ولا يتحرك معه

وإذا كانت جميع الموجودات تتحرك من أجله، فمرد ذلك إلى أنه علة غائبة، وعقل وعاقل ومعقول لذاته، ومعشوق بذاته، ولذاته له الجمال الأسنى، والكمال المطلق، وهو خير محض، وفعل محض وجميع الموجودات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياته.

وقد لخص «فاشرو» هذه الوجود الثلاثة بقوله: «إن الله جوهر الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايات» فهو الموجود المطلق، والحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.

فلا غرو إذا قال ديكارت: إنه الموجود الكامل وسواء أقلت: إن الله هو الجوهر الكلى، أو العقل الكلى، أو المثل الأعلى للكمال أو الخير، أو الواجب الوجود بذاته أو الغاية التى من أجلها كان كل شىء.

فإن أمراً واحداً لا ريب فيه، وهو أن الله مبدأ كل وجود ومعقولة.

وإذا كان بعض الفلاسفة يبرهنون على وجود هذا المبدأ بالبراهين العقلية أو الطبيعية، أو الأنطولوجي، فإن بعضهم يقول: إنه تعالى لا برهان عليه لأن البرهان على كل شىء^(١).

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ص ١٢٩، دار الكتاب اللبنانى.

والألوهية هي صفة المؤله، أو ماهية كنه الذات الإلهية، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشيء دل على تأليه ذلك الشيء... ولقد كان النظر في صفات الله مجال التنافس بين أكبر العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الحكمة الدينية.

وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء الأديان، لأن الفيلسوف النظري ينطلق في تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة، وحدود المعاملات التي يتقيد بها الحكم الديني، ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه في الحياة العامة والمعيشة الخاصة، فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما التثريه صما إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلاً عن الفكر والإحساس^(١).

والتصور الإسلامي للوجود يختلف عن المذاهب المادية والطبيعية الملحدة أى تلك المذاهب التي لا تعترف بما وراء المادة، ولا تؤمن بغير المحسوس... وقد عرفت البشرية، وما تزال تعرف فلسفات ومذاهب تقوم على عدم الاعتراف بالله، كما أن بعض الأديان غير السماوية تؤمن بوجود قوى أسمى من قوة الإنسان، لكنها تشرك مع الله إلهاً آخر أو اثنين.

فالديانات الفارسية تقول بوجود إلهين: أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، والنصرانية مع أنها تنبثق من أصل سماوى إلا أن صورتها التي عرفناها عن طريق الكنائس المختلفة تقول بالتثليث أى بوجود آلهة ثلاثة هي: الأب والابن وروح القدس، كما أن اليهودية وهي ذات أصل سماوى أيضاً

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد الخامس، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبناني.

تؤمن بوجود إله واحد، لكن صورتها التي عرفناها عن طريق أحبار اليهود، تجسم الإله وتجسده حتى تجعله لا يختلف بشيء عن الإنسان^(١).

يقول العقاد: وجاء الإسلام من جوف الصحراء العربية بأسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد، صححت فكرة الفلسفة النظرية، كما صححت فكرة العقائد الدينية، فكان تصحيحه لكل من هاتين الفكرتين في جانب النقص منها أعظم المعجزات التي أثبتت له في حكم العقل المنصف، والبدئية الصادقة، أنه وحى من عند الله.

ولعل من الواجب أن نستعرض بعض الآيات القرآنية التي وردت في حديث عن الله وأوصافه حتى ندرك حقيقة التصور الإسلامى في موضوع الألوهية، وحتى نميز تمييزاً واضحاً بين مفهوم الإسلام وغيره من الأديان والفلسفات^(٢).

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾
[سورة الإخلاص: ١ - ٤].

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: ٣].

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة القصص: ٨٨].

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢].

﴿وَأَوْثَقَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطُوبُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٢٧].

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص ٢٦، الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية.

(٢) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت.

﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة: ٩٦].

﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥].

﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [سورة فصلت: ٥٤].

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١].

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

[سورة الأنعام: ١٠٣].

إن هذه الآيات القرآنية تشير إلى مجمل العقيدة الإلهية في الإسلام وهي أكمل عقيدة في العقل ، كما أنها أكمل عقيدة في الدين . . فالآيات تشير إلى وجودين مختلفين كل الاختلاف: فأما الوجود الأول، فهو خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شيء، عليم بكل شيء محيط بكل شيء، وليس كمثله شيء . . والوجود الآخر: عالم مخلوق، خلقه الله، ويرجع إلى الله ويفنى كما يوجد بمشيئة الله^(١).

وهكذا يتعامل التصور الإسلامى مع إله موجود، يدل خلقه على وجوده، مريد فعال لما يريد، تدل حركة هذا الكون وما يجرى فيه على إرادته وقدرته . . الإله الذى يتعامل معه هذا التصور هو (الله) المتفرد بالألوهية وبكل

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص ٢٨، السعودية.

خصائص الألوهية، ولكن هذه الخصائص كلها من عالم الواقع ذات أثر فى عالم الواقع، يمكن إدراك آثارها الواقعية.

ومن ثم يفترق تصور الإله فى الإسلام افتراقاً رئيسياً عنه فى تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، حيث تتعامل تصوراتهم مع إله مثالى، يفرضون هم عليه مثالية من صنع عقولهم، ومن تصورات أحلامهم... وهو إله لا إرادة له ولا عمل لأن هذا من مقتضى كماله أو مثاليته، ثم يضطربهم هذا الافتراض وسائط شتى بين الإله والخلائق.

والفلسفة اليونانية مكانها رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند إلى ضفاف النيل، وزاد من اتصال هذه الفلسفة بتلك الأمم زحف الفاتحين، وجموع المهاجرين تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى الشرق، ونشأت مدارس فلسفية، وقامت مذاهب اجتماعية وعقدية، كان لها تأثير ملحوظ فى تفكير المفكرين من بعدها فى المسائل الإلهية.

فما من مذهب منها إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأى فيلسوف متأخر، أو دخلت فى رأيه على نحو من الأنحاء... إلا أن الإجماع متفق على أن المدرسة الأثينية - مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو - هى أعظم مدارس الفلسفة بين الإغريق على التعميم سواء منهما ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده.

وليس هذا التمييز مرتبطاً بضخامة الأثر فى المسائل الإلهية لأن فلسفة الرواقين، وفلسفة فيثاغورس، لا تقل أثراً فى هذه المسائل عن مذاهب الفلسفة الأثينية... ولكنما ارتبط هذا التمييز أولاً: بعظمة الفلاسفة أنفسهم

لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدراً، وأرجحهم عقلاً، وأبرزهم عبقرية فى شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها .

وارتبط هذا التمييز ثانياً بمقياس المنطق الذى خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه فى إقامة الحجة وفصل الحدود، وتمحيص التعريفات . . ورأس هذه المدرسة هو سقراط ٦٩ - ٣٩٩ ق . م أستاذ أفلاطون، وأسبق القائلين فى القدم يرد العقيدة والعبادة إلى الضمير .

وسقراط لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء فى مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجميد والتركيب .

وكان يتكلم عن الآلهة تارة، وعن الإله تارة أخرى، إلا أن ينزهها جميعاً عن تلك الخلائق البشرية .

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات، وأن يجعلوا هذه الحدود أساساً للقياس وترتيب النتائج من المقدمات .

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها . . وكان (أرسطو) يتوخاها فى تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية .

وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل، وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولية، فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير

الجوامع والمقاربات، وخلفه تلميذه أفلاطون ٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م فتبعه فى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، وتبع فيثاغورس فى العقائد الروحية .

ومزج الفلسفة بالرياضة والدين ولو لم يكن (أفلاطون) وثنى البيئة لكان أرفع الإلهين تتريةً للوحدانية، ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة، وتواتر المحسوسات، فأدخل فى عقيدته أرباباً وأنصاف أرباب لا محل لها فى ديانات التوحيد، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين^(١) ولعلنا ندرك أن الوجود فى مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهىولى . .

والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهىولى . . وبين ذلك كائنات على درجات تعل بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهىولى .

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية .

وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما فى العالم من شر ونقص وألم، فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير ولفضيلة .

فهذه الأرباب الوسطى هى التى تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهىولى العاجزة، فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين،

(١) العقاد: كتاب (الله)، ص ١٤١، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت .

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع، لأنها تتغير وتتلوم وتترأى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال.

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره، وفي العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت في الكتب العربية، وهي كالعقل المجرد خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد، هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهوى.

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعاً لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل.

والله عند أرسطو هو العلة لأولى أو المحرك الأول.. فلا بد لهذه المحركات من محرك ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك.

لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية، وهذا المحرك الذى لا يتحرك لا بد أن يكون سرمداً لا أول له ولا آخر وأن يكون مستغنياً بوجوده عن كل موجود وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سبق العلة لا سبق الزمان، كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى الترتيب الزمنى لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه أو كما قال: «لا يخلق العالم فى زمان».

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقن، إلا أنه يقرر فى كتاب «الجزل» إن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان^(١).

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٥، ط دار

الكتاب اللبنانى.

ويذكر العلماء أن إجمال براهين أرسطو في هذه الفضيحة أن إحداث العالم يستلزم تغييراً في إرادة الله، والله منزّه عن الغير فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضل.

وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو في حق الله، فإذا حدث العالم وبقي الله كما كان فذاك عبث والله منزّه عن العبث، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا مجال للزيادة على كماله، وإذا أحدثه ليصبح مفضولاً فذلك نقص يتره عنه الكمال.

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير، فوجود العالم ينبغي أن يكون قديماً كإرادة الله، لأن الإرادة هي علة وجود العالم، وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج عنها، فلا موجب إذن لتأخر المعلوم عن علته أو لتأخر الموجودات عن سببها الذي لا سبب لها غيره.

فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئاً ثم يتأخر إنجازه لنقص الوسيلة، أو لعارض طارئ أو لعدول عن الإرادة، وكل ذلك ممتنع في حق الله^(١).

وبعد أن يعرض العقاد وجهة نظر أرسطو، يفند هذا المذهب ويبين ما فيه من ضعف فيقول: «قد أفرط أرسطو في هذا القياس حتى قال: إن الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها وإنما يعقل الله أفضل المعقولات، وليس أفضل من ذاته، فهو يعقل ذاته وهو هو العاقل والعقل والمعقول وذلك أفضل ما يكون^(٢)».

(١) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٢) العقاد: كتاب الله، ص ١٤٥، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت.

ومن المعلوم: أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة، فاسدة، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجردة، وهذا يقتضى أن يكون موضوع أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم.

ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو، فقد لزم أن تكون هذه - وهى أسمى الموجودات - موضوعاً لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنه لما كان المعلوم علة للمعلم قد اقتضى لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالي لافتقر إلى عالم الكون والفساد فى بعض شئونه، وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية.

وفى هذا يقول أرسطو: لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود، كيف يعلم من هو منزله عن كدر المدادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء.

ثم لو قلنا: إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها، وأنه لا يكون عالماً إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكى يكون عالماً، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله.

إن المادة هي الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة
لحصول العلم لكان قابلاً للتغيير، أنه ليس للإله علم بغيره.

فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته فهو إذا علم
وعالم ومعلوم من ذاته، فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من
سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور
إلا العلم بالكمال^(١).

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات
الفانية فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها، ثم يعقل الكليات بعد
استقصاء الجزئيات، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على
المعلوم، وليس علم الله متوقفاً على ما عداه.

وكل صفة من صفات الله فهي تتعلق به ولا تتعلق بغيره، وهي قائمة
به، ولا تقوم على غيره.

ومن هذه الصفات: الإرادة والعلم والكرم والرحمة والخير والعدل
والحكمة وسائر الصفات فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه.

ولكن العالم يريد الله لأنه متوقف عليه.

ويسأل السائل إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن يعمل من أعمال
المشيئة الإلهية في الجملة والتفصيل؟

وجواب أرسطو على هذا السؤال: أنه يكون بسعي الناقص إلى طلب

(١) انظر الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي، ص ١٧٦، وانظر الدكتور محمد

غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص ٨٢، ط الجمعية الثقافية الإسلامية.

الكمال أو بسعى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى، فالله أعطاها العقل والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول، فتتحرك وتعلو بالحركة أو تكسب في كل حركة صورة أرفع من صورتها، وحظًا من الكمال أرفع من حظها، تقريبًا إلى الصورة التي لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى، وهى الصور السرمدية الكاملة صورة الله .

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة فى مذهب أرسطو، فالصورة فى مذهبه هى : حقيقة الشئ وماهيته التى يقوم بها وجوده، وليست فى شكله البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين .

ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة، فكل موجود فى صورة ومادة أو هيولى وترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة .

وقل نصيبها من الهيولى، وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة، وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله لأنه صورة محض لا تشوبه المادة، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد . .

وأخس الموجودات جميعًا هو الهيولى، وهى لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق .

والحركة هى التى تحققه، والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة، ولما كان الله هو المحرك الأول فهو موجد العالم على هذا الاعتبار، وهو قبلته التى يرتقى إليها شوقًا إلى مصدره منها .

وهذه هي الصلة كلها بين الله والعالم فلا ينسب إلى الله في مذهب
أرسطو أن يهتم بالعالم أو يفكر فيه، لأنه تفكير فيما دونه، أو تفكير لا يليق
بكماله، ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول، وهو ذاته دون سواها
وهذا هو الخطأ الذى جاء من الغلو في مذهب أرسطو، تناوله الحكماء
الدينيون، فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى نادى إليها أرسطو
من مقدماته.

فقالوا: إن الله لا يعقل إلا أشرف العقول، نعم لا جدال في ذلك، ولكن أشرف معقول هو المعقول الذي يتحقق وجوده بإيجاد المخلوقات، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها، ويتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها.

أما كيف يكون ذلك؟ فالبحث فيه هو علة الخطأ في جميع تلك الفروض والأقيسة، لأنه سبحانه وتعالى جل عن التشبيه، فليس كمثله شيء، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض^(١).

وخلاصة مذهب أرسطو في الإله : أنه كائن أبدي ، مطلق الكمال لا أول له ولا آخر ولا عمل له ولا إرادة . . مذ كان العمل طلباً لشيء والله غنى عن كل طلب ، وقد كانت الإرادة اختياراً بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح الأفضل من كل كمال .

فلا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وغير صالح، ولا بين فاضل ومفضول.

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٧، ط دار الكتاب اللبناني.

وليس مما يتناسب الإله في رأى أرسطو أن يبتدى العمل فى زمان لأنه أبدى سرمدى، لا يطرأ عليه طارئ يدعو إلى العمل، ولا يستجد عليه من جديد فى وجوه المطلق بلا أول ولا آخر ولا جديد ولا قديم.

وكل ما يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التى لا بغية وراءها، ولا نعمة فوقها ولا دونها، ولا تخرج من نطاقها عناية تعنيه.

فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهى «الهيولى» ولكن هذه الهيولى قابلة للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذى يفيض عليها من قبل الإله فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع فى حدودها فتتحرك وتصل بما فيها من الشوق والقابلية، ولا يقال عنها إنها من خلقة الله إلا أن تكون الخلقة على هذا الاعتبار^(١).

إذن المذهب الأرسطى: «كمال مطلق لا يعمل ولا يريد.. أو كمال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء».

ولنذكر: أن أرسطو صاحب هذا المذهب قبل كل شىء ولنذكر أنه ذلك العقل الهائل الذى يهابه من يحس قدرته فلا يجترئ عليه بالنقد والتفسيه قبل أن يفرغ جهده فى التماس المعذرة له من جهل عصره، وقصور الأفكار حوله. لا من جهله هو، أو تصور تفكيره، فإنه لم يعودنا فى تفكيره احتمالاً قط لا يتقصاه إلى قصارى مداه، ولا يستوى مقتضياته وموانعه جهد ما فى الطاقة الإنسانية من استيفاء.

(١) العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٤١، ٤٢، ط دار الكتاب اللبنانى،

لنذكر: إنه أرسطو لكى نذكر أن هذا العقل النادر لم يؤت من نقص فى تصور الصفات العلوية إلا أنه عاش فى زان لم تنكشف فيه المعرفة عن خصائص هذه الكائنات الأرضية السفلى التى نحسها ونعيش بينها.

ولو أنه عرف ما هو لاصق بها من خصائصها وأعراضها، لكان له رأى فى الكمال العلوى غير ذلك الرأى الذى ارتآه بمحض الظن ولقياس على غير مقيس.

لقد كان يفهم من كمال الكائنات العلية - السماوية - أنها خالدة باقية لا تفنى لأنها من نور، والنور بسيط لا يعرض له الفناء كما يعرض على التركيب ولو أن أرسطو عاش حتى علم أن المادة الأرضية - السفلى - كلها من نور وأن عناصر المادة كلها تؤول إلى الذرات والكهارب.

وأن هذه الذرات والكهارب تنشق فتؤول إلى شعاع - لما ساقه الظن والقياس إلى ذلك الخطأ فى التفرقة بين لوازم البقاء ولوازم الفناء أو بين خصائص البساطة وخصائص التركيب^(١).

وبعد أن بين الدكتور البهى ما وقع فيه «أرسطو» من خطأ أضاف قائلاً: «ولعل إدراكه لذلك الخطأ فى فهم لوازم البساطة والكمال ولوازم البقاء والفناء لكان خليقاً أن يهديه إلى فهم خطئه فى تصور لوازم الكمال الإلهى التى وصف بها الإله فى الإسلام.

ومنها الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة، ولا يمتنع فى عقله أن يكون لهذه الصفات لوازمها، ولا تكون مشيئة بغير اختيار بين أمرين، وإذا

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٣٣، بتصرف.

اختار الله أمراً فهو لا يختاره لذاته سبحانه وتعالى، بل يختاره لمخلوقاته التي تجوز عليها حالات شتى لا تجوز في حق الإله، وإذا خلق الله شيئاً في الزمان فلا تنظرن إلى الأبدية الإلهية، بل ينبغي أن تنظر إلى الشيء الموجود المخلوق في زمانه، ثم لا مانع عقلاً من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية، على أن يكون حيث كان في زمن الأزمان.

لقد كان مفهوم البساطة الأبدية الباقية عند أرسطو غير مفهومها الذي لمسناه اليوم لمساً في هذه الكائنات الأرضية - السفلية - فلا جرم يكون مفهوم الكمال المطلق عندنا غير مفهومه الذي جعله أرسطو أشبه شيء بالعدم المطلق، وغير عامل، ولا مريد، ولا عالم بسوى النعمة والسعادة قانع بأنه منعم سعيد^(١).

وعلى هذا يبقى لنا أن نسأل: هل استطاع أرسطو بتجريدته الفلسفي أن يسمو بالكمال الأعلى فوق مرتبته التي يستلهمها المسلم من عقيدة دينه؟ نقول عن يقين: كلا.. فإن الله في الإسلام إله صمد، لا أول له ولا آخر، وله المثل الأعلى، فليس كمثله شيء، وهو محيط بكل شيء، ثم يبقى بعد ذلك أن نسأل: هل تغض العقيدة الدينية من الفكرة الفلسفية في مذهب التتريه؟

والجواب: كلا.. بل الدين هنا فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفي الصحيح، لأن صفات الإله التي تعددت في عقيدة الإسلام لا تعدو أن تكون نقياً للنقائص التي لا تجوز في حق الإله وليس تعدد

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

النقائص مما يقضى بتعدد الكمال المطلق الذى ينفرد ولا يتعدد فإن الكامل المطلق واحد، والنقائص كثيرة، ينفىها جميعاً ذلك الكمال الواحد.

وما إيمان المسلم بأن الله عليم قدير فعال لما يريد، كريم رحيم، إلا إيماناً بأنه جل وعلا قد تتره عن نقائص الجهل، والعجز والجحد والغشم.. فهو كامل متره عن جميع النقائص، ومقتضى قدرته أن يعمل يخلق ويريد لخلقه ما يشاء.

ومقتضى عمله وخلقه أن يتتره عن تلك العزلة السعيدة التى توهمها «أرسطو» مخطئاً فى التجريد والتنزيه فهو سعيد بنعمة كماله، سعيد بنعمة عطائه، كفايته لذاته العلية لا تأبى له أن يفيض على الخلق كفايتهم من الوجود فى الزمان، أى من ذلك الوجود المحدود الذى لا يغض من وجود الله فى الأبد، بلا أول ولا آخر ولا شريك ولا مثل^(١).

ولم يقف الدكتور محمد البهى عند هذا الحد من إثبات: أن الدين فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح.. بل صعد على درجات سلم المعرفة فى أناة، وتؤدة قائلاً:

الدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنسانى أن يبرر ويعلل مبادئه من الوجهة النظرية العقلية.. فليست الفلسفة إلا التعليل العقلى للموجود.

فإذا علل الموجود من مبادئ الدين، فقد دخلت هذه المبادئ فى نطاق العمل الفلسفى.

وقد يصبح الدين أيضاً قانوناً إذا أخذ فى تطبيق مبادئه على أحداث

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٤٦، بتصرف.

الحياة، وسلوك الإنسان، ووصف الأحداث أو وصف السلوك الإنساني بأنه يطابق تلك المبادئ.

وعندما يؤخذ فى تطبيق مبادئ الدين على أحداث الحياة وسلوك الإنسان، لا يكتفى فى التطبيق بحكم مجرد عن التعليل. . بل لا بد من التفقه، وشرح المبادئ نفسها، ثم شرح النوع الملائم وغير الملائم لها من أحداث الحياة وسلوك الإنسان، فهذا التفقه أو هذا الشرح هو القانون الذى ينتزع من الدين، أو صار الدين إليه.

والدين إذا أصبح فلسفة أراضى رجال العقل والفلسفة.

وإذا أصبح قانوناً جذب إليه رجال الفقه والقانون.

ومع أنه يمكن أن يصبح فلسفة، فإنه لا يتحول إلى فلسفة كتلك التى أنشأها الإنسان بصنعتة العقلية بادية ذى بدء.

ومع أنه أيضاً يمكن أن يصبح قانوناً فإنه لا يتحول إلى قانون كهذا الذى شرعه الإنسان ووضعه بتقديره الخاص منذ البداية.

بل تبقى لفلسفة الدين وقانون الدين، خصائص الدين أو طابعه العام، أنه موحى به من الله، وأن على الإنسان أن يؤمن به، وأن يطيعه فى غير تردد، وفى غير شك. .

عليه أن يرضى به رضاء نفسياً، وإن لم يدرك كل أسرارهِ وعِلله، لأنه من الله الذى يختلف عن الإنسان، وفوق الإنسان^(١).

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الدين والحضارة الإنسانية، ص ٨١، ٨٢، ط دار الهلال، ١٩٦٤م.

هو من صاحب الأمر، وصاحب الرعاية العامة، والذي لا يستطيع الإنسان أن يحدده ويدرك حقيقة ذاته عندما يتصوره.

والفلسفة قد تصبح عقيدة، وقد يصبح القانون عقيدة أيضاً. . ولكن إذا أصبحت الفلسفة أو القانون عقيدة، فإنه لا يصير إلى طبيعة الدين السابقة وإنما يصير إلى طبيعة التقليد أو العرف في الجماعة. . لا يصير أحدهما إلى طبيعة الدين لأنه صنعة الإنسان، وسيبقى كونه من فعل البشر مصاحباً له في صيرورته. . وإنما يصير فقط إلى طبيعة التقليد، أو طبيعة العرف في الجماعة من حيث إنه واجب الاتباع فقد أصبح عندئذ من المتوارث والمألوف في الجماعة.

وإذن هناك فرق جوهري بين الدين من جانب، والفلسفة والقانون من جانب آخر. . هناك في جانب الدين كونه من الله، وهنا في جانب الفلسفة أو القانون كون كل واحد منهما من الإنسان: أن يفعل الخير، كما ناشدت الفلسفة، أو استهدف القانون. . فالفرق مع ذلك باق بين الدين من جانب، وبين الفلسفة والقانون من جانب آخر، إذ مطلوب الدين - وهو فعل الخير - قائم على أنه من هداية الله، بينما مطلوب الفلسفة أو القانون يرجع إلى أنه من تأمل الإنسان.

وهنا تنحصر الموازنة بين الله والإنسان في تحديد الخير، ورسم طريقه، وتحديد الجزاء الذي يناط بفعله أو تركه، والله باعتبار أنه رب الجميع، ومستغن عن الجميع ومستعل على الجميع، يحدد الخير بما فيه مصلحة الجميع، ويرسم طريقه، بما يكون ميسراً للجميع، ويحدد الجزاء على فعله وتركه، بما يناسب أثر هذا الخير في صالح الناس جميعاً، ويلتئم مع طبيعة أنفسهم الغالية.

وليس لله غرض، وليست له حاجة قريبة أو بعيدة فى تحديد الخير الذى ينصح باتباعه، وكذلك لم يتأثر بأى مؤثر فى هذا التحديد ولأنه يعلم طبيعة البشر حق العلم، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء، ويكون فيما رسمه لطريق الخير، متفقاً تمام الاتفاق مع إمكانيات هذه الطبيعة، كما يكون تحديد الجزء ملائماً كل الملائمة لنفع هذه الطبيعة من فعل الخير، ونفعها أيضاً من تجنب الضرر الذى نهى عنه^(١).

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ويتره عن الإرادة، لأن الإرادة طلب فى رأيه، والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذاته، ويجل عن علم الكلّيات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه، ولكن الله فى الإسلام عالم الغيب والشهادة.

وأول مفكر تقدم للمفكرين بعد الميلاد، وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن هو «أفلوطين» الحديث الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتزجت رؤاه بالطرق الصوفية، ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تترية الله، فالله عنده فوق الأشياء وفوق الصفات، ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود.. وليس معنى ذلك: أنه غير موجود، أو أنه

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

عدم، لأنّ العدم دون الوجود، وليس فوق الوجود وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها في جنس واحد، ولا تعريف واحد.

فهو «أحد» بغير نظر في وجوده ولا في صفاته، ولا في كل منسوب إليه.

ويغلو «أفلوطين» أحياناً فيقول: إن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها، ولكن لصفاء وجوده يتتره عن ذلك التمييز ويتتره عن ذلك الشعور.

وطريقة أفلوطين في التترية أن يمعن في الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، فلا يزال يتخطاها ثم يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة.

ويرجح الأكثرون: إن أفلوطين لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات، وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى مقطع العجز والإعياء.

فمن ذلك أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية، ويقول: إن الواحد غير الأحد، لأن الواحد قد يدخل في عداد الاثنين والثلاثة والعشرة، ولا يكون الأحد إلا مفرداً بغير تكرار.

ومن ذلك أنه ينكر صفة الوجود ليقول إن الله لا يوصف بأنه موجود تريهاً له عن الصفة التي يقابلها العدم، وتشترك في الموجودات أو الموجودات^(١).

(١) المصدر السابق.

وبديهي أن مذهب «أفلوطين» يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله الواحد المطلق الصفات، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية، ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

وهكذا لزم «أفلوطين» أن يقول: إن الواحد خلق العقل وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وهكذا ينحصر عمل الإله عند «أفلوطين» على خلق العقل ثم تنتهى مهمته... والله سبحانه وتعالى ليس قوة كامنة فى الكون كما عبر بعض الفلاسفة لأنه وجود أزلى متميز عن الكون، وهو سبحانه ليس الطبيعة ذاتها أو الكون ذاته.

لأن هذا تصور مادي يهدم الصورة الإسلامية الأساسية عن الوجود والله تعالى ليس كإله الفلاسفة علة نهائية غير مدركة ولا واعية افترضوا وجودها فى العالم.

وهو تعالى ليس كائنًا أزليًا مطلق الكمال ولكنه لا يعنيه أن يخلق العالم أو يريد شيئاً لأن هذا يخالف أبسط المبادئ العقلية فى تصور الكمال.

وهكذا نجد فى هذه التصورات وهى أعلى ما وصل إليه الفكر البشرى فى تصور كمال الله وتثريه إلهًا من صنع الفكر البشرى إلهًا لا وجود له فى عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة لا من النظر فى واقع الوجود وما يوحى به من صفات الخالق لهذا الوجود ولا من الوحي الذى يصف الله سبحانه كما هو فى الحقيقة.

ومن ثم تشتط هذه التصورات فى مثالية لا رصيد لها من الواقع ، لأنها لم تؤخذ من الواقع ، إنما أخذت من التجريد العقلى والفروض العقلية وتنتهى هذه المالمية إلى نقص وعجز فى تصور الكمال الإلهى ، وحين تقاس هذه المحاولات إلى التصور الإسلامى يتبين معنى «الواقعية» التى نعينها .

فالحقيقة الإلهية فى التصور الإسلامى فى فكر الدكتور البهى : حقيقة فاعلة فى هذا الوجود ونلتمس خصائصها وصفاتها فى آثارها الواقعية فى هذا الوجود .

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامى الكون .

فهو يتعامل مع هذا الكون الواقعى الممثل فى أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات ، لا مع الكون الذى هو «فكرة» جردة عن الشكل والقالب ، أو الكون الذى هو «إرادة» ممثلة فى شكل وقالب ، ولا معى الكون الذى هو «هولى» ومادة أولية غير مشكلة ، أو الكون الذى هو صورة أو مثال فى العقل المطلق أو الكون هو الطبيعة الخالقة التى تطبع الحقائق فى العقل البشرى ولا مع الكون الذى هو عدم أو شبيه بالعدم .

إلى آخر هذه الأسماء التى ليس لها مدلول واقعى يتعامل معه الإنسان . . الكون هو هذا الخلق ذو الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان ويوجه إليه قلبه وعقله .

ومن هنا : ندرك أن التصور الإسلامى للألوهية فريد متميز ، فالله وجود كامل مطلق ليس بجسم ولا جوهر محدود مقدر ، ولا يماثل الأشياء ولا يحده زمان أو مكان ، ولا يحل فى شىء أو لا يحل فيه شىء ، مستغن عن كل ما فى هذا الوجود .

والوجود الأبدى الكامل المطلق الكمال لا يكون إلا واحداً.

ومن هنا اختلف هذا التصور من سائر التصورات ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع.

وهكذا فإن الإنسان يتعامل مع إله حى خالق مريد مهيمن فعال لما يريد، كامل الإيجابية والفاعلية، إليه يرجع الأمر كله، وإلى إرادته يرجع خلق الكون ابتداءً، وكل انبثاقه فيه بعد ذلك وكل حركة، وكل تغيره، وكل تطور، وألا يتم فى هذا الكون شىء إلا بإرادته وعلمه وتقديره وتدبيره.

وهو سبحانه مباشر بإرادته وعلمه وتدبيره، لكل عبد فى كل حال من أحواله، ولكل حى، ولكل شىء فى هذا الوجود كذلك.

إن ثبات هذا التصور فى وجدان الإنسان سيترتب عليه آثار كبيرة فى تكوين شخصية وفى حياته كلها.

فستكون حياته منسجمة متسقة لا يدخلها الصراع بسبب الاعتقاد بتعدد الآلهة، سوتكون هذه الحياة مطمئنة، لأنه يخضع للإله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح له أو يضر به وسيحرص على أن يلتمس إرادة الله الحكيم سواء عن طريق عقله أو عن طريق لرسالات لإلهية التى تنزل على الإنسان بمقتضى الرعاية والعناية والتدبير.

يدلنا البحث العلمى، أن الناس وقفوا طويلاً على مدى الأجيال يتطلعون إلى ذات الله ويفتحون عقولهم وقلوبهم له، وقد سلكوا لهذا كل مسلك فمن باحث فى الوجود، متأمل فى الكائنات، كما فعل الفلاسفة والحكماء ومن متلق عن الكتب السماوية، آخذ بهديها، مسترشد بشريعتها كما فعل المتصوفة.

وكل هؤلاء جميعاً وغيرهم إنما يبحثون عن «الله» يريدون أن يروه عياناً بالنظر، أو يتصوروه بالعقل، أو يشهدوه بالقلب.

ولا بزز من أن نعرض ما وقع لبعض أصحاب النظر أو المجاهدة من الفلاسفة والمتصوفة في مجال البحث عن الله لنرى نتائج هذا الجهد..

فالفيلسوف «سقراط» استولت فكرة الألوهية على تفكيره فقضى حياته واقعاً بطرق بعقله الكبير الباب الذي يؤدي إلى الله، فلم يفتح له، ولم ير مما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء، وراءه الحق المطلق، الذي يغمر الوجود بنوره^(١).

يقول سقراط: «الله هو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطلق العقلي قاصراً عن اكتناه وصفه وتحقيقه تسميته وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره.

«فهو المدرك حقاً، والواصف لكل موجود اسماً، فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟

«إنه ليس بذى نهاية، ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال حتى يصل بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل إذ ليس يجده ولا من جهة الحس فليس يجده»^(٢).

أما أرسطو فقد غاص بعقله الكبير في محيطات الوجود باحثاً عن الله يريد أن يصل إلى الشاطئ الذي يجد عنده برد الطمأنينة واليقين.

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ص ٣٧٢، الطبعة الأولى، دار العروبة.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١٢٠، ط بيروت.

وانتهى المطاف بأرسطو إلى أن يريح عقله وقلبه ولسانه من هذا العناء الطويل فى البحث عن ذاتية «الذات» واستراح إلى أن يرى الله «فكرة» تجمع الكمال المطلق.

ثم راح يجرد هذه الفكرة ويصفيها من كل ما أنه ينال من كل ما خيل إليه أنه ينال من كمالها أو يحد من إطلاقها، ومن أجل هذا وقف «أرسطو» بالفكرة التى تصور فيها «الله» فى مركز الوجود، لا ترى ولا تتحرك، إنها أشبه بالنقطة فى مركز الدائرة الهندسية تفترض افتراضاً^(١).

ويقول أرسطو: «إن واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل فإن البارئ عظيم المرتبة جداً غير محتاج إلى غيره، ولا متغير بسبب من غيره، سواء كان التغير زمانياً، أو كان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً، وإن كان دائماً فى الزمان.

«وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان التغير، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته وكل شئ يناله ويوصف به فهو دون نفسه»^(٢).

لقد أراد أرسطو أن يبالغ فى تترية الله فدفع به تفكيره فى هذا إلى أن يعطل «الذات» فلا تخلق، وأن يجردها من كل صفة، فلا توصف بالقدرة أو العلم، لا الخلق فى رأى سقراط معناه تغير فى أحوال الذات، وانتقال بها من

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، ج١، ص ٢٧٣، القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثانى، ص ٥٠، ط بيروت.

حال إلى حال، وكمال الذات في بقائها بحالها التي هي عليها لأنها في أحسن حال وأعدله.

وانتقالها انتقال إلى ما دون تلك الحال، ولأن اتصاف الذات بأية صفة نقص لها، لأن أية صفة مهما كانت من الكمال فهي دون الذات هكذا يبدو الإله أو الذات لأرسطو، وقد تابعه في هذا بعض فلاسفة المسلمين وذهبوا مذهبه^(١).

ومن الفلاسفة الإلهيين الفيلسوف اليوناني «أنكساغوراس» الذي تصور الإله قوة قائمة وراء هذا الوجود، ممسكة به، قوة فيه الحياة والعقل والعمل والحرية.

يقول: «إنه لا بد من قوة أو عقل مدبر، هو السبب في نظام العالم وهو أى العقل منبع نظام العالم وحياته، وهذا العقل هو الروح التي أخرجت من العمأ نظاماً، وهو المحرك الأول للمادة ولكنه ليس الخالق لأنها أزلية^(٢)».

وهذه الإله الذي تصوره «أنكساغوراس» هو قوة عاملة أو «دينامو» يحرك الوجود «أما الوجود ذاته فمادته أزلية، وعلى هذا فالإله صانع يعمل في مادة أنه شيء والمادة شيء آخر».

ولم يسأل «أنكساغوراس» نفسه من أين جاءت هذه المادة؟ ولم جاءت على تلك الصورة الميتة؟ ومن الذى هيا لها صانعاً يعمل فيها؟

(١) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، ج١، ص ٢٧٤.

(٢) من كتاب مبادئ الفلسفة العامة، ص ١١٥ نقلاً عن كتاب قضية الألوهية، ص ٢٧٤.

لم يسأل الفيلسوف نفسه هذه الأسئلة لأنه كان إزاء تفسير لهذا النظام الذى يسرى فى الوجود، ويبدو فى كل موجود، لا بد أن يكون هذا النظام نابعاً من مصدر تفيض عنه الحكمة والقدرة والنظام، وعنه يصدر هذا التدبير كما يفعل العقل بالنسبة للإنسان.

وإذن فلا بد أن يكون لهذا الوجود عقل يديره كما تدير العقول أمور الناس، أما مادة الخلق فلم تكن من الفيلسوف موضع نظر.

أما «فيثاغورس» فقد تصور الإله بأنه متعال، منفرد بالعظمة والجلال، لا تحيط به العقول، ولا تصفه الكلمات، وإنما يدرك من خلال الإشارات التى تذيعها السموات والأرض، محدثه عن قدرة الخالق وحكمته وعلمه.

يقول فيثاغورس: «إن الله واحد لا كالأحاد فلا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلى يدركه، ولا المنطق النفسى يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائه وأفعاله»^(١).

ويرى فيثاغورس أن «الله» يتجلى لعوالم الموجودات على حسب استعدادها كما يتجلى للناس على حسب استعداد كل فرد منهم، يقول: «وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه، فينعتة، ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه»^(٢).

وتذهب الفلسفة الحديثة فى تصور الإله مذهب التثريب عن التجسد

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ١٢٠، ط بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

والتجديد وتمثله على أنه فكرة أو رمز أكثر منه ذاتًا أو صورة، وقد أجرت هذه الفلسفة العقل إلى أبعد غاياته، فلم يدرك من ذات الله شيئًا وإنما وقف أمام مدهلات من أحكام الصنع، ودقة التدبير فى كل ذرة من ذرات الوجود.

وإذا عجز العقل عن إدراك التفسير المادى، وعن الرؤية الكاشفة لهذه القوة العاملة فى تدبير الوجود وتنظيمه، فقد ترك الفلاسفة عقولهم نا، وأخذوا يبحثون عن قوى أخرى كامنة فى كيانههم أخذوا يستدعون أحلام اليقظة، ومشاعر المتصوفة فبدت لهم تصورات عن ذات الله» أشبه بهذه الرؤى التى يراها أصحاب الشطحات.

وإذا كان الله - سبحانه - معنى مطلقًا، لا يلامس الإدراك أو الحس فكيف نؤمن به؟ وإذا آمنا به فكيف نتعامل معه؟

وإذا ساغ لعقول الفلاسفة أن تقبل المعانى المجردة وتتعامل معها فكيف تحتمل هذا عقول الناس جميعًا من غير الفلاسفة والحكماء؟ وأكثر الناظرين فى هذا الأمر، ينظرون إليه نظرتين معًا:

نظرة مثالية ترتفع بالخالق إلى ما لا يقع فى الخاطر أو يعلق بالظن من صور.

فالله فكرة مجردة مطلقة، من كل حد، ومن كل تصور، ومن كل وصف.

ونظرة أخرى واقعية يتعامل الناس بها، فلكى يكون بين الخالق والمخلوق تعامل ينبغى أن يكون للخالق مفهوم «ما» عند المخلوقين، ينبغى أن يجد الإنسان «الله» مفهومًا، وأن يكون هذا المفهوم قابلاً للتصور أو الإدراك أو التخيل.

أما أن يكون الإله بالنسبة للإنسان «أمرًا فرضيًا» لا يقع فى خاطر، ولا يتصور فى عقل، فذلك ما لا يمكن أن يقيم فى القلب إيمانًا أو يمكسك يقينًا، أو ينظم بين الناس وبين الله علاقة، ذات الله هى فى ذاتها كمال مطلق، لا تحد، ولا تتصور، ولا تدرك^(١).

ولكن حين تكون موضع إيمان فى قلوب وعقولهم، ينبغى أن يتمثلها الناس وعقولهم ينبغى أن يتمثلها الناس وهى فى كمالها المطلق، ذاتًا عاقلة، ومدبرة، حكيمة، عالمة، إلى غير ذلك من الصفات التى يعلم الناس بعض آثارها فى حياتهم.

يقول «والتريومان» ويوجد فى فكرتنا الداخلية عن الله صراع بين مفهومنا لله حين نتصوره وقد سما على كل ما هو خاص، من جهة، وبين الصورة المادية الحسية من جهة أخرى، فلكى نثير الاهتمام البشرى يلزم وجو «كائن» تربطنا به علاقة حتى يستطيع الإنسان أن يتعامل معه.

وقد يكون فى هذا القول شىء من الواقعية فلتكن ذات الله ما تكون، مما لا تبلغه العقول ولا تدركه الأفهام، ولكن يبقى بعد ذلك موقف الإنسان من الله.

إن الإنسان لا يستطيع أن يتعامل مع «إله» على تلك الصورة المتعالية التى لا يعلق بها خاطره، ولا تلوح له فى خياله، لا بد أن يجد الإنسان إلهه

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩٠، الطبعة الأولى، القاهرة.

فى عقله وفى قلبه ، ومتمى وجدته فقد وجد «ذاتاً» يعرفه ويتعامل معها ، أما أن تكون الذات أمراً حسياً فذلك مما ينزل من قدر الإله حيث يصبح شيئاً من الأشياء^(١).

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩١، الطبعة الأولى، القاهرة.

السهروردي وعصره(*)

مؤلف كتاب حكمة الإشراق الذي شرحه الفيلسوف شمس الدين الشهرزوري في كتاب شرح حكمة الإشراق الذي نحن بصدد تحقيقه، هو الحكيم الإشراقي الحلبي أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول^(١)، وقد تواترت هذه التسمية عن جمهور المؤرخين

(*) راجع: هياكل النور للسهروردي بتحقيقنا - ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٣ وما بعدها.

(١) بخصوص تاريخ حياة السهروردي راجع: نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مخطوط) ورقة ٢٣٤ وقد نشر أوتوسبيز مقالة الشهرزوري عن السهروردي في «ثلاث رسائل في التصوف» ستجارت سنة ١٩٣٥ - هنري كوربان «السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي» باريس ١٩٣٩ ص ٥ وما بعدها - ولنفس المؤلف «الدوافع الزرادشتية في فلسفة السهروردي الإشراقية» طهران سنة ١٩٤٦ ص ١٥ وما بعدها، راجع أيضاً بروكلمان ج١ ص ٤٣٧ - إقبال «تطور الفلسفة في فارس» لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها - أوتوسبيز «مؤنس العشاق» نيودلهي سنة ١٩٣٤ ص ١ - ١١ - اليافعي «مرآة الجنان» ص ٣، ص ٤٣٤ - ابن خلكان «وفيات الأعيان» طبعة بولاق سنة ١٢٩٩هـ ج٢ ص ٣٤٥ (راجع نلينو في كتابه «تاريخ علم الفلك عند العرب»).

حيث يصحح الخطأ الذي وقع فيه ابن خلكان بإطلاق اسم «عمر» على شيخ الإشراق - فان دن برج «مقالة سهروردي في دائرة المعارف الإسلامية».

الذين يترعون مترع أهل السنة ويعدون آراء السهروردي مروقاً عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيداً للفكر وللعقيدة الإشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة «شهيد» بدل وصفه بأنه «مقتول»^(١).

ولا يجب أن نخلط بين السهروردي الإشراقي وغيره ممن تسموا بهذا الاسم من الفقهاء الصوفية فمنهم:

أبو النجيب عبد القادر عبد الله بن عمويه الفقيه الصوفي الملقب بضياء الدين الدين السهرزوري^(٢) المتوفى في بغداد سنة ٥٦٣هـ، ثم صاحب «عوارف المعارف»^(٣) المسمى أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الصوفي والفقيه الشافعي المتوفى سنة ٦٣٣هـ.

طفولة السهروردي:

لا تشير المراجع بالتفصيل إلى أسرة السهروردي أو إلى طفولته أو ظروف تلقيه العلم، بل إن الشهرزوري (١٢٥٠م / ٦٨٠هـ) تلميذه المباشر لا يهتم كثيراً بإيراد تفاصيل عن حياة شيخه.

ولد السهروردي بين سنوات ٥٤٥، ٥٥٠هـ في بلدة سهرورد^(٤) في

(١) راجع ريتز Der Isiam سنة ١٩٣٧ جزء ٢٢٤ ص ٢٨٥.

(٢) راجع بروكلمان ج١ ص ٤٣٦.

(٣) راجع بروكلمان ج١ ص ٤٤٠.

(٤) راجع القزويني: آثار البلاد، طبعة وستنفلد، ص ٢٦٥ - راجع أيضاً مقالة بلسنر Plessner عن «سهرورد» في دائرة المعارف الإسلامية.

إقليم «الجبال» بالقرب من زنجان فيما كان يعرف بعراق العجم، وقد اتفقت المراجع كلها على أن الشيخ الإشراقى درس الفقه والفلسفة المشائية على يد الشيخ مجد الدين الجبلى^(١) فى مراغة من أعمال أذربيجان وكان مجد الدين الجبلى أستاذ للفخر الرازى، وقد دارت مساجلات بين الفخر الرازى والسهروردى^(٢) ويذكر ابن خلكان أن السهروردى تلقى العلم على الشيخ مجد الدين وانتفع بصحبته^(٣).

وقد انتقل السهروردى بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان^(٤) على الظهير الفارسى، ويشير الشهرزورى إلى أن شيخه قد تأثر كثيراً بكتاب البصائر هذا.

على أن أهمية مقام الشيخ فى أصفهان - وكانت مركزاً هاماً للفلسفة المشائية الإسلامية - ترجع إلى أنه قد اتصل فيها اتصالاً مباشراً بمذهب ابن سينا فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحاً على «الإشارات» وما يؤيد رأينا أيضاً فى أن الشيخ كان يحيا فى مطلع شبابه فى جو فكرى يروج بالمشائية، هو اتصاله المستمر بشيوخ المشائين فى سفره له إلى ماردین^(٥) اتصل بالشيخ المشائى فخر الدين الماردینى وتلمذ عليه واستفاد منه.

(١) راجع ابن العماد: «شذرات الذهب»، القاهرة ١٣٥١، ج٤، ص ٢٩٠.

(٢) راجع بول كراوس: «مساجلات فخر الدين الرازى» فى مضبطة المعهد المصرى، ج١٩، سنة ١٩٣٧، ص ١٩٤، تعليق ٤.

(٣) راجع: ابن خلكان، ص ٢٥٧.

(٤) راجع: كوربان «السهروردى الحلبي...» ص ٦، ٧، تعليق (٤).

(٥) راجع: ابن خلكان ج٢ ص ٣٤٨ - أتوسبيز «مؤنس العشاق»، ص ٨.

وتذكر المراجع - وعلى الأخص الشهرزورى - أن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربطون عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب «الألواح العمادية»^(١).

ويبدو أن الشيخ كان مولعاً بالسفر فهو يذكر عن نفسه أنه قد بلغ سنه ثلاثين سنة وقد قضى معظم عمره فى السفر والترحال بحثاً عن العلم والعلماء^(٢).

السهروردى فى حلب:

انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب فى فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، وهنا أيضاً نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة الشيخ فى حلب حيث حوكم ولقى مصرعه، ونكتفى بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظاً ومبنى.

ويورد ابن أبى أصيبعة رواية للشيخ سديد بن رقيقة^(٣) ليصف لنا فيها مقتل لشيخ، فيذكر أن السلطان الظاهر بن صلاح الدين دعا الفقهاء إلى مساجلة السهروردى فانتصر عليهم وأفحمهم ما أحققهم عليه فدبروا له تهمة المروق عن الدين مما حفز السلطان إلى الحكم عليه بالموت.

ولكن مؤرخاً واحداً يذكر لنا قصة مقتله بالتفصيل وهو الأصفهاني^(٤)

(١) الشهرزورى، مخطوط ورقة ٢٣٥.

(٢) راجع المطارحات فى «مجموعة مؤلفات السهروردى الفلسفية والصوفية»، ج١، طبعة كوربان، استانبول سنة ١٩٤٥، فقرة ٢٢٥، ص ٥٠٥.

(٣) راجع: ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، ج٢، ص ١٦٧.

(٤) راجع: كلود كاهن فى مضبطة الدراسات الشرقية للمعهد الفرنسى بدمشق، =

المعاصر لصلاح الدين الأيوبي، فيذكر أن الفقهاء ناقشوا السهروردي في المسائل الفقهية وفي مسائل الأصول فظهر عليهم، فحقّدوا عليه وبيتوا أمرهم على الثأر منه فدعوه إلى مناقشة علنية أخرى في مسجد حلب وسألوه: هل يقدر الله على أن يخلق نبياً آخر بعد محمد؟

فأجابهم الشيخ بأن «لا حد لقدرته» ففهموا من إجابته أنه يجيز خلق نبي بعد محمد وهو في نظر الإسلام «خاتم النبيين» ومن ثم فقد أعلنوا مروقته عن الدين وعملوا محضراً بكفره سيروه إلى صلاح الدين الذي أمر بإعدامه وإحراق كتبه سنة ٥٨٨هـ^(١) وقد اختلفت الروايات في الصورة التي تم بها هذا الإعدام.

فبعض الرواة يذكر أنه ترك قلعة حلب حتى هلك جوعاً، وبعضهم يقول: إنه أرسل إلى قلعة القاهرة حيث أمر صلاح الدين بقطع رقبته، ومهما يكن من شيء فإنه من الثابت قطعاً أن موته تم بناء على أمر صادر من صلاح الدين.

وإذا حللنا إجابة «الشيخ» من الناحية الفلسفية البحتة نجد أنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة وإجابة السهروردي بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان.

=طبعت في القاهرة سنة ١٩٣٨، الجزئين السابع والثامن، وقد نشر بها كلود كاهن نصوصاً من «البستان الجامع» لعماد الدين الأصفهاني من صفحة ١١٣ إلى ص ١٥٨، والواقعة التي تهمنا بالذات - أي مقتل السهروردي - توجد في صفحة ١٥٠، ١٥١.

(١) على رأي العماد الأصفهاني.

والواقع أن الشيخ يخفى وراء هذه الإجابة الموجزة نظرية خطيرة فى الإمامة عند الباطنية يشير إليها فى حذر فى مقدمة كتاب حكمة الإشراق^(١)، وبحسب هذه النظرية الإمامة عالمية تبدأ منذ بداية الخليقة، وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة: فمن ناحية هو القائم «بالتعليم» فى عصره.

ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التى يقوم عليها بناء الكون، وهذه الصفات تنطبق تماماً على ما يعرف بالقطب عند الصوفية وهو العامل الجوهرى فى حفظ الكون وتكامله، يجب إذن أن يوجد فى كل عصر «إمام» وهو إما أن يكون ظاهراً له لرياستان الدينية والزمنية أو الأولى فقط.

وإما أن يكون مستتراً، ويسمى السهروردى الإمام الكامل فى الحكمتين العملية والنظرية «بالحكيم المتأله» Theosophos وهو فى نظره أسمى درجة من النبى ذلك لأنه بينما نجد النبى قادراً على تلقى الوحي فحسب نجد الإمام بالإضافة إلى ذلك مبرزاً فى الحكمة النظرية وهذا ما دعا ابن تيمية^(٢) إلى مهاجمة مذهب السهروردى الذى يرى فيهمعارضة صريحة للمذهب السنى مما يلقي ضوءاً كبيراً على ظروف مقتله.

(١) راجع كتاب حكمة الإشراق، طبعة باريس سنة ١٩٥٢، المقدمة ص ١١، ١٣.

(٢) راجع: ابن تيمية «مجموعة الفتاوى» طبعة القاهرة سنة ١٩١١، ج ٥، ص ٦٣.

كتاب هياكل النور بين مؤلفات السهروردي

حاول كثير من المستشرقين تبويب أو تصنيف كتب السهروردي نذكر منهم Spies سبيز، Ritter ريتير، Massignon ماسينيون، وأخيراً Corbin كوربان.

كانت محاولات كل من سبيز وريتير أقرب إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ منها إلى تبويب هذه المؤلفات.

(أ) تصنيف ماسينيون:

وأول محاولة علمية لتصنيف كتب السهروردي هي محاولة ماسينيون وفي تصنيفه جعل كتب «هياكل النور» بين كتب الشباب^(١)، ولكننا سنرى أثناء عرضنا لمحتويات هذا الكتاب أنه يتضمن - وخصوصاً في الهيكلين السادس والسابع - بعض أفكار حكمة الإشراق^(٢) وهو كتاب متأخر في نظر

(١) يرى ماسينيون أن هذه الفترة تتميز بالطابع الإشراقي البحت، راجع «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام»، طبعة باريس سنة ١٩٢٩، ص ١١٣.

(٢) ونجد في كتاب الهياكل بعض فقرات من حكمة الإشراق - راجع كتاب حكمة الإشراق فقرة ١٩١ ص ١٨٤، فقرة ٢٣٨ ص ٢٢٥، فقرة ٢٦٣ ص ٢٤٦ - ونجد بعض فقرات من المطارحات والتلويحات واعتقاد الحكماء في الهياكل: المطارحات صفحات ٤٤٤، ٥٠١، ٥٠٣، التلويحات ص ٩٣ - اعتقاد الحكماء ص ٢٦٨، ٢٧١.

ماسينيون ويبدو أن مجموعة الكتب التي يسميها ماسينيون بمجموعة الشباب تتداخل في محتوياتها مع كتب العده الأخير الذي يمثله كتاب حكمة الإشراف .

فكتاب الألواح العمادية ويعده ماسينيون من كتب الشباب وقد أهده المؤلف إلى عماد الدين قلع أرسلان أمير خربوط يتضمن إشارة^(١) إلى كتاب حكمة الإشراف الذي افترض ماسينيون أنه حرر في عهد متأخر عن كتب «مجموعة الشباب» وفضلاً عن ذلك فإن الأمير المهدى إليه كتاب الألواح تولى الحكم حوالي سنة ٥٨١هـ وفرغ السهروردي من تأليف كتاب حكمة الإشراف سنة ٥٨٢هـ^(٢) ومات السهروردي حوالي سنة ٥٨٧هـ .

كل هذا يعنى أن أى محاولة لتصنيف كتب السهروردي حسب تطورها التاريخي لا يمكن أن تساعد على دراسة المذهب بطريقة جدية مثمرة .

(ب) تصنيف كوربان^(٣) Corbin :

وأما كوربان فقد دافع عن الوحدة الأورجانيكية لمؤلفات «الشيخ» فوضع مؤلفاته في أربعة أقسام وأولها يشمل التلوينات والمقاومات والمطارات وحكمة الإشراف، أما القسم الثاني فيتضمن الهياكل والألواح واللمحات . . . إلخ . وهو يرى أن كتب القسم الأول تشرح النظرية الإشرافية في مجموعها بينما كتب القسم الثاني تشرح نقاطاً مفصلة أو مكملات لكتب القسم الأول^(٤) .

(١) راجع مقدمة نشرة كوربان للرسائل الميتافيزيقية - للسهروردي ص ٧ ، ١٢ .

(٢) كتاب حكمة الإشراف، فقرة ٢٧٩ ، ص ٢٥٨ .

(٣) كوربان، مقدمة الرسائل الميتافيزيقية . . . ، ص ١٦ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق، ص ١٦ .

أما القسم الثالث من المؤلفات فهي تشمل الرسائل الصوفية التي تعرض المذهب بطريقة رمزية، ويضع كوربان فى القسم الرابع الأدعية والصلوات التي يوجهها السهروردي إلى العقول والكواكب والنجوم وتسمى باسم الواردات والتقديسات^(١)، والواقع أن كتاب حكمة الإشراق هو الكتاب الرئيسى فى مؤلفات الشيخ، أما الكتب والرسائل الأخرى فهي تعرض بعض الجوانب والمبادئ التي يتضمنها المذهب وتوجد كلها فى حكمة الإشراق.

(ج) التصنيف التعليمى:

وإذا كانت مؤلفات السهروردي لا تخضع لأى تصنيف منهجية نظراً لتداخلها وظروف تأليفها حيث إن الشيخ نفسه يذكر أنه كان أثناء كتابه حكمة الإشراق يحرق رسالة أو كتاباً آخر ويعود لمتابعة تحرير كتاب حكمة الإشراق.

إذا كانت هذه المؤلفات تستعصى على التصنيف فيجب أن نحلل أقوال الشيخ نفسه التي توضح لنا كيف يمكن متابعة قراءة كتبه وهذا ما نسميه هنا بالتصنيف التعليمى، ما دام المؤلف يهدف إلى غاية تعليمية من تحرير كتبه، والواقع أن السهروردي يرتب للقارئ منهجاً ينصح به بأن يلتزمه حتى يخرج بالفائدة المرجوة.

والقارئ المستفيد فى نظر «الشيخ» هو المريد السالك الذى يريد أن ينخرط فى سلك الطريق الشراقى مع «إخوان التجريد».

فهو ينصح به بالبداة بقراءة «التلويحات» ثم المقاومات وأن يقرأ المطارحات قبل حكمة الإشراق^(٢) وأن تكون قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف معلم هو

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) راجع كتاب المطارحات ص ١٩٤، وكتاب المقاومات ص ١٩٢ فقرة ٦١.

«القائم بالكتاب وهو الذى يأخذ بيد المريد فى الطريق الصوفى حتى يصل إلى ممارسة الرياضة الروحية^(١) وفى هذه الفترة أى أثناء قراءته لحكمة الإشراق يستحسن أن يطالع الرسائل الرمزية التى تصور له المبادئ المركزة التى يتضمنها «حكمة الإشراق» وهذه الرسائل ذات فائدة عظيمة إذ أنها تستحث المريد على مضاعفة الجهد لى يصل إلى مشاهدة الأنوار القاهرة.

أما كتاب هياكل النور فعلى الرغم من أن المؤلف لم يورد نصاً صريحاً بخصوص وضعه فى القراءة، إلا أننا نستطيع أن نرتب له مكاناً خاصاً وذلك بحسب محتوياته، ذلك أنه يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة فى كتاب حكمة الإشراق ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل هذا الكتاب الأخير مباشرة.

وعلى الجملة فإن المؤلفات الفلسفية البحتة يجب أن تقرأ قبل حكمة الإشراق، ثم يتناول المريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير.

(١) المطارحات، ص ١٩٤.

التفسير الرمزي «للهيكل»^(١)

يطلق المؤلف على هذا الكتاب اسم «الهيكل» أو «هيكل النور» وكانت هذه التسمية شائعة عند الفرس والصابئة، فما مضمون هذه التسمية عنده؟ وهل يقصد أن يشير إلى آراء تتفق مع آراء الفرس أو الصابئة؟.

لقد قمنا بدراسة تحليلية لكل النصوص التي ورد فيها لفظ «هيكل» أو «هيكل» في مؤلفات السهروردي وقد انتهينا إلى أنه في معظم نصوصه يضع كلمة «هيكل» في مقابل «الجسم الإنساني»^(٢) وذلك فيما عدا المواضع التي يتكلم فيها عن هيكل الفرس التي أقاموها لعبادة النار^(٣).

ومن ناحية أخرى نرى المؤلف يقسم الكتاب إلى سبعة هيكل وكان الصابئة عبدة الكواكب السبعة يقيمون لكل كوكب هيكلًا خاصًا به في معابدهم، ولكل كوكب أيضًا يوم خاص به من الأسبوع وله صلوات خاصة

(١) لتفسير معنى هيكل عند العرب راجع:

Festugiere: La Revelation d'Hermes Trismegiste, Paris 1944, t. I, p. 57.

(٢) راجع النص في هذه الطبعة ص ٨٣ (م ٢٣٩) وترد كلمة هيكل بمعنى «جسم إنساني» في كتب الشيخ الأخرى مثل: كتاب حكمة الإشراق فقرات ١٦٥، ٢٢٧، ٢٦١، ٢٧٣ والشرح صفحات ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤ - اعتقاد الحكماء صفحات

٨٣، ٩٦، ١٠٨ - والمقاومات ص ١٨٨.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص ١٧٧، ١٩٧.

وطقوس وملابس خاصة وأدعية يختص بها دون سواء من باقى الكواكب، فهل يمكن القول بأننا هنا أمام إشارة غير مباشرة إلى آراء صابئية انحدرت إلى السهروردي عن طريق الإسماعيلية؟.

(أ) يذكر لنا السهروردي فى نص حكمة الإشراق أن الله جعل على البسيطة سبعة مسالك وعند السابع تفر عين كل سيار^(١)، ويرى شارح حكمة الإشراق أن كلمة «بسيطة» هنا ترمز إلى الجسم الإنسانى وأما المسالك السبعة فهى الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة^(٢)، وفى نص آخر من حكمة الإشراق يسمى المؤلف عالم «المثل المعلقة»: «الإقليم الثامن»^(٣) ومعنى ذلك أنه الإقليم الذى يلى مباشرة المسالك السبعة فى الجسم الإنسانى.

والتأويل الباطنى يجعل من هذه المسالك «معابد» تقودنا تدريجياً إلى عالم الأنوار ما دامت المعرفة كلها سواء أكانت حسية أم عقلية لا تتم لا بضرب من الحضور الإشراقى^(٤).

وبذلك تصبح القوة الناطقة وهى الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

(١) المرجع السابق، فقرة ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٤) المرجع لسابق ص ١٢٤ فقرة ١٣٤، الفصل العاشر ص ١٥٠ - ١٥٣، وعلى الأخص فقرة ١٦٢ والشرح ص ١٥٠ - وراجع أيضاً المطارحات ص ٤٨٣ - ٤٨٧ فقرات ٢٠٨، ٢٠٩ - راجع التعريفات للجرجانى، ص ٦٧.

(ب) ونجد السهروردي في نص^(١) من حكمة الإشراق يفصح بصراحة عن تأثيره بموقف الصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويحيى هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون في مواجيدهم «السبع الشداد» ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

وإذا أضفنا مضمون هذا النص إلى ما ورد من أدعية موجهة إلى النجوم والكواكب في كتاب «الواردات والتقديسات»^(٢) استطعنا أن نقرر أن هناك تأثيراً صابئياً في مذهب السهروردي.

(ج) والواقع أنه حسب نصوص السهروردي وحسب معتقداته الصابئة نجد أن الشعائر والطقوس المحسوسة الظاهرة التي يمارسها السالكون الإشراقيون أو أشياع دين عبادة النجوم، هذه الرسوم الظاهرة تتحول إلى رسوم وشعائر روحية تتجه إلى سماء باطنية روحية^(٣).

(١) راجع حكمة الإشراف فقرة ٢٥٨ ص ٢٤٢، حيث يقول: «فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار وتشبهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد، وفي ذلك عبرة لأولى الألباب»، راجع أيضاً ص ١٥٠ «وهورخش» (الشمس) الذي هو طلسم «شهرير» نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سنة الإشراق».

(٢) راجع: كوربان «الدوافع الزرادشتية في فلسفة السهروردي»، ص ٥٧، ونجد في هذا الكتاب مقتطفات من «كتاب الواردات والتقديسات» للسهروردي.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلي لها» في Eranos Jahrbuch ج ١٩ ص ١٨١ - ٢٤٦ زيوريخ ١٩٥١.

ولا شك - كما أشرنا فى غير هذا الموضع - أن السهروردى تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية، وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحانى وهم عندهم الأئمة السبعة.

وإذا كان الصابئة قد أقاموا معبداً^(١) مادياً مسبع الشكل لكى يقوموا فيه بالصلوات والشعائر الموجهة إلى النجوم فهم قد جعلوا من هذا المعبد الواسطة التى تنتقل عن طريقها دعواتهم من الهياكل الإنسانية فى الجسم الإنسانى إلى الهياكل الروحانية السماوية ذلك أن حواسنا الظاهرة والباطنة هى هياكل الألوهية على وجه البسيطة^(٢).

ومن هنا نرى العلاقة الوثيقة بين موقف السهروردى وموقف الصابئة، ذلك أن السهروردى يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشراق - فكأن حواسنا وقوانا ما هى إلا «قوابل» لتلقى الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هى سوى «هياكل» لظهور أثر الأنوار الإلهية فى عالمنا.

وعلى ذلك فإننا نرى عند السهروردى موقفاً متأثراً بمذهب الصابئة يعرضه المؤلف بحذر ويوضح هذا الاتجاه إلى أى حد تأثر المذهب الإشراقى بالتيارات الصابئية والإسماعيلية.

(٢) راجع وصف هذه المعابد فى: المسعودى «مروج الذهب» ج٤ ص ٦٩ وما بعدها، طبعة باريس سنة ١٩١٤ - الخوارزمى «مفاتيح العلوم» ص ٢٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» ص ١٩٧.

محتويات كتاب هياكل النور

يحتوى الكتاب على سبعة هياكل، ينقسم كل من الرابع والخامس منها إلى فصول.

أولاً: الهيكل الأول:

فى هذا الهيكل يتكلم المؤلف عن الجسم ويذكر أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أى إلى أجزاء لا تتجزأ - كما يقول المتكلمون^(١).

ثانياً: وفى الهيكل الثانى:

يعرض لمشكلة وجود النفس وتجردها وقواها:

(أ) الأدلة على وجود النفس:

١ - الإنسان لا يغفل أبداً عن ذاته، ولكن قد يغفل أحياناً عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هى مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعراً أثناء عدم شعوره بأى جزء من جسمه وإذن فالنفس وهى محل الشعور شىء آخر غير الجسم وأجزائه^(٢).

(١) راجع بينيس، نظرية الجوهر الفد عند المسلمين، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٤٦ - نجد نفس المناقشة والانتقاد فى حكمة الإشراق، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) راجع: حكمة الإشراق، ص ١٠٧ - ١٠٩.

٢ - لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائماً أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة في نفوسنا، كان ذلك دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم.

٣ - النفس قادة على إدراك معان مجردة فلا بد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة.

ويذهب السهروردي إلى أنه يكفي أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها.

وإذن فالنفس الناطقة ذات مجردة عن الجسمية، أحدية غير منقسمة، مدبرة للجسم، وهى جوهر روحانى وماهية قدسية إذا طربت طرباً روحياً تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى.

(ب) قوى النفس؛

للنفس قوى ظاهرة وهى الحواس الخمسة، وباطنة وهى المخيلة والمفكرة والقوة الوهمية والذاكرة، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها فى المخ^(١).

وللحيوانات ثلاث قوى: المحركة والشهوانية والغضبية^(٢) والروح الحيوانى^(٣) هو حامل هذه القوى المحركة والذاكرة الذى يسرى فى الجسم بعد

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣، ٢٠٨.

(٢) راجع: جواشون «معجم ألفاظ ابن سينا الفلسفية»، باريس ١٩٣٨، ص ٣٣٥.

(٣) راجع: حكمة الإشراق، ص ٢٠٦.

أن يكتسب «السلطان النووي»^(١) من النفس الناطقة ويجب أن نميز - بهذا الصدد - بين الروح الحيوانى والروح الإلهى وهو النفس الناطقة الذى هو ذات روحية.

(ج) طبيعة النفس ومصدرها:

ويعرض المؤلف فى نهاية الهيكل الثانى لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم.

١ - يبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون إن النفس هى الله، فهم يجمعون النفوس كلها فى نفس واحدة ويقولون إنها الله، وإذا كانت النفوس كلها واحدة فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرو، والواقع يكذب ذلك إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفرد الآخر.

ثم إنه كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الآلهة يكون سجيناً للبدن ولقواه ويكون بذلك معرضاً لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟

٢ - ولا يمكن أيضاً أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله بحسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذى سيقسمه؟.

٣ - والنفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذى أُلجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات؟

(١) المرجع السابق أيضاً: ص ١٥٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٢٩ .

يرى السهروردي أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تماماً لموقف أفلاطون^(١).

ثالثاً: وفي الهيكل الثالث:

يتناول السهروردي بعض مبادئ المشائين فيعرف الواجب والممكن والمرتفع ويقرر أن هناك رابطة عليّة تنتظم الوجود بأسره، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية ويرد بطريقة غير مباشرة على مذهب الصدفة الأشعري، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية بل تتمشى معها.

رابعاً: الهيكل الرابع:

ويشمل خمسة فصول تلخص بعض مبادئ حكمة الإشراق:

١ - في الفصل الأول يبرهن على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه فهو واحد لا شريك له إذ يمتنع وجود واجبين للوجود وهو أيضاً واحد في صفاته، أي أن صفاته لا تتعدد ويكون لكل منها طبيعة قائمة بذاتها فتوجد كثرة في الذات الإلهية، والواجب أيضاً لا

(١) راجع النحاة ص ٣٠٤ - الشفا ج١ ص ٣٥٤ - راجع أيضاً جواشون «التمييز بين

الماهية والوجود في فلسفة ابن سينا» ص ٤٥١ تعليق رقم (٢) - راجع جلسون

«المصادر اليونانية - العربية للأوغسطينية المتأثرة بابن سينا» في Archives d'hist. doct

سنة ١٩٢٩ ص ٤٩ - ٥١، راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٠٣، حكمة

الإشراق فقرة ٢١١، ٢١٣ - ٢١٤.

يسمى عرضاً أو جوهرًا حتى يشارك الأعراض فى نسبتها إلى الجواهر أو الجواهر فى حقيقة الجوهرية.

٢ - ويتناول الفصل الثانى مشكلة جوهرية النفس وأنها ليست بعرض، فإنه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهى لا يمكن أن تكون نوراً عرضياً فهى إذن نور قائم لذاته ظاهر لذاته^(١).

٣ - وفى الفصل الثالث يلخص السهروردى نظرية الصدور التى قام عليها البناء المذهبى عند فلاسفة الإسلام: عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد أى نور إبداعى أول^(٢) وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة فى الإيجاد فى اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهًا ثنائياً إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة إلى ما تحتها ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة «الإشراق».

ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاهرة نور الأنوار والأنوار العليا ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس، وفى هذا معارضة للجهات العقلية فى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على اتجاهات ثلاثة^(٣).

٤ - وفى الفصل الرابع يؤكد وجود عوالم ثلاثة عالم المعقول، وعالم النفوس وعالم الأجسام.

(١) راجع: حكمة الإشراق، ص ١١٠، ١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) المرجع لسابق، فقرات ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٥.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التى تنكثر كلما تكثر فعل
الإشراق ومن ملة هذه الأنوار القاهرة أبونا أو روح القدس، مفيض
نفوسنا ورب طلسم نوعنا ويطلق عليه الفلاسفة المشاءون «العقل
الفعال» والسهروردي هنا يشير إلى نظرية «أرباب الأنواع»^(١) التى
سيعرض لها بالتفصيل فى كتاب «حكمة الإشراق».

وأما العالم الثانى فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية
وللأجسام الإنسانية، وهنا نجد السهروردي يبتعد عن المشائين،
وذلك لأن المشائين يرون أن النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن
العقول العليا بينما يرى السهروردي أنها تصدر عن أرباب الأنواع
السماوية^(٢) من طبقة العقول العرضية.

والعالم الثالث هو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان من
الجسم:

(١) الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر.

(٢) الأجسام الأثرية أى أجسام الأفلاك السماوية.

وهذه التقسيمات للعوالم يكررها السهروردي فى مقدمة
حكمة الإشراق^(٣) وفى رسالة «اعتقاد الحكماء»^(٤) ولكن المؤلف

(١) المرجع السابق: ص ١٤٣ - ١٤٧.

(٢) عند ابن سينا تصدر النفوس السماوية عن «الكرويين»، أما عند السهروردي فهى
تصدر عن أرباب الأنواع السماوية.

(٣) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٤) اعتقاد الحكماء، فقرة ١٢، ص ٢٧٠.

يذكر لنا فى نص آخر من كتاب حكمة الإشراق^(١) أن تجاربه ومجاهداته الصوفية قد أظهرته على أن العوالم أربعة: ثلاثة منها هى التى أشار إليها فى الهياكل، وأما الرابع فهو عالم المثل المعلقة الذى يتكلم عنه بالتفصيل فى تقسيمه للعوالم فى هياكل النور على الرغم من أنه يشير إليه فى الهيكلين السادس^(٢) والسابع^(٣).

٥ - والفصل الخامس تلخيص لما ورد فى الهيكل الرابع، وفى هذا الفصل يذكر السهروردي أن الموجودات كلها تستند فى وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويستعمل شيخ الإشراق التشبيه الرمزي مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبه نور الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أن الشمس - على حسب رأى القدماء - لا تفقد شيئاً من شدة نوريته رغم إشعاعاتها المستمرة فكذلك نور الأنوار^(٤).

خامساً: الهيكل الخامس:

ويشتمل على مقدمة وفصلين:

١ - وفى المقدمة يذكر السهروردي أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية^(٥) هى علة حدوث الممكنات.

(١) حكمة الإشراق، فقرة ٢٤٧، ص ٢٣٢.

(٢) نص الطبعة الحالية للهيكل، ص ٨٣.

(٣) نص الطبعة الحالية للهيكل، ص ٨٤، ٨٥.

(٤) حكمة الإشراق، ص ١٣٨، ١٤٩، ١٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١ وما بعدها.

٢ - هذه الأفلاك السماوية ذات طبيعة علمية، أى أنها من الأثير وهى غير فاسدة ولكل منها معشوق^(١) أى نور قاهر، وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة^(٢).

وإذن فالعشق هو أساس ديناميكية حركة الصدور كما هو الحال عند ابن سينا^(٣)، وجود الأول يتم دون عوض^(٤)، وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأرشف^(٥) وتتكرر آثار الخيرية الإلهية بفضل تعدد القوابل^(٦)، والسماوات حية عاقلة.

وذلك لأنه لا موات فى عالم الأثير^(٧) وهنا يتفق السهروردي

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢، ١٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٤ - اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٨ - المطارحات، ص ٤٤٤.

(٣) راجع مخطوط الهياكل Mi ورقة ٢٣٨ ونجد الدواني شارع الكتاب يقتبس بعض فقرات من شرح السهروردي لإشارات ابن سينا.

(٤) راجع إشارات ابن سينا، طبعة فورجية ليدن ١٨٩٢، ص ١٥٩، سطر ٦، وترجمة جواشون ص ٣٩٨، باريس ١٩٥١، بأمر من اليونسكو.

(٥) راجع: حكمة الإشراق، فقرة ١٦٤، ص ١٥٤، والمطارحات ص ٤٣٤ - ٤٣٥، وهذه «هى قاعدة الإمكان الأشرق».

(٦) هذا نفس موقف أبى البركات البغدادي، راجع كتابه «المعتبر فى الحكمة» ج ٣ ص ١٦٠ وما بعدها، طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ، مع مقدمة بقلم سليمان الندوى.

(٧) حكمة الإشراق، ص ١٤٩.

مع ابن سينا الذى يجعل الأجرام السماوية ملائكة، ولكن السهروردي يعود فيرفض هذا الموقف فى «حكمة الإرشاق».

٣ - وفى الفصل الأخير من هذا الهيكل يعرض السهروردي للقسمة الثنائية الأفلاطونية^(١) فيرى أن هناك نسبة زوجية تنتظم الموجودات بأسرها، فهناك دائماً علاقة تشتمل على طرفين: طرف أعلى يكون علة لموجود أخس، وهذا تعبير آخر عن قانون العلية الذى يسرى فى جميع العوالم كما يرى السهروردي.

سادساً: الهيكل السادس:

فى هذا الهيكل وكذلك فى الهيكل السابع يلخص السهروردي ما أورده بالتفصيل فى المقالة الخامسة من الجزء الثانى من كتاب «حكمة الإرشاق» عن المعاد والنبوة والأحلام.

يتناول أولاً مشكلة عودة النفس إلى عالم الأنوار الطاهرة، فيذكر أن النفس لا تحصل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم النور فتشاهد الأنوار القدسية وتحظى بمشاهدة أنوار الحق بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنال عقابها جزاء ما اقترفت من آثام، وهنا يشير السهروردي إلى عالم المثل المعلقة إشارة عارضة دون إسهاب وسيعرض له بالتفصيل فى حكمة الإرشاق.

سابعاً: الهيكل السابع:

وفى الهيكل السابع يتكلم عن الأحوال والمواقف الصوفية ويلقن المريـ

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧.

إرشادات عملية لتهديه فى سلوكه للطريق الصوفى وهو يذكر أن النفس يمكن لها أن تصبح نوراً كاملاً تطيعها العوالم وهنا نجد ترديداً لنظرية القطب^(١) عند الصوفية، وإذن فالإنسان الكامل يصبح عاملاً كونياً، وقد أشرنا فى موضع سابق إلى تفصيل هذا الموقف عند السهروردي الذى يعرض له فى مقدمة «حكمة الإشراق»^(٢).

(١) لتفسير معنى «القطب» عند الصوفية، راجع بوركهاردت «فى التصوف الإسلامى» طبعة ليون سنة ١٩٥١، ص ٧١.

(٢) حكمة الإشراق، ص ١١ - ١٣، وراجع أيضاً الدكتور أبو ريان، هياكل النور ٧ - ٣٣ ط المكتبة التجارية بمصر.

الإشراق

وكتاب: هياكل النور فلسفة إشراقية، ولذلك يرى أهل العلم أن الأصل في الإشراق لغة: الدخول في شروق الشمس، ويقال: أشرقت الشمس: أضاءت.

أما في المصطلح الفلسفي، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه، وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس غير العقلي.

ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذي اختلف حول شخصيته، وقيل إنه أخنوخ أو النبي إدريس، والفلسفة الهرمسية ترجع إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي، ويعتقد أن كتابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو ينانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم في قالب شرقي مصري، وقد لعبت الهرمسية دوراً في تطور الفكر الهليني المتأخر بالإسكندرية.

وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم، والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهي، وكذلك فيثاغورس.

ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العلقى الاستدلالي في المعرفة، وبالجملة لا يريدون لأرائهم ولل فلسفة كلها تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه، وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، فاقبسوا منها وتمثلوا أفكارها، وكان لصابئة حران أيضًا دور في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين.

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل في «حي بن يقظان» وابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» على أن من أبرز الإشراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ، مؤلف «حكمة الإشراق» وهو يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء» وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقليوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنبًا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس.

ومن أبرز الإشراقيين أيضًا في الإسلام عبد الحق بن سبعين المرسى المتفوى ٦٦٦هـ، الذي يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ«هرمس الأعظم» وهو يرى في «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضًا في الإسلام الشهرزوري، الذي شرح بعض كتب السهروردي المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواتي، وملا صدرا الشيرازي، وهم متأثرون بالسهروردي المقتول.

أما فى الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية.

وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة آخر يوصفون بالإشراقين فى أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلى، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دى سان مارتان، ومارتينيز باسكواليس^(١).

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ٧٣، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨ م.

الإشراقية

أما الإشراقية، فتذكر الموسوعة الفلسفية العربية^(١): أن الإشراقية هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العلقية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى المقتول ٥٨٧هـ، ١١٩١م، ويعنى به «حصول العلم بالشئ من غير حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه».

والإشراق، لغة: هو الإضاءة والإنارة Illumination فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت، وفى جملة من التعابير الرمزية نقول: أشرق وجهه أى تلاًأ حسناً وظهرت عليه أمارات الفرح والسعادة، وأشرق المكان أى أثار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمراً ممتعاً، وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيراً.

ولما كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم الظواهر الطبيعية التي يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتم لغيابها، فقد جعل عند الشعوب قاطبة رمزاً للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يسعد الإنسان، كما جعل نقيضه، أى الظلمة، رمزاً للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقى الإنسان.

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٠٩،

ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

ثم كانت ديانات كثيرة جسمت قوى الخير فى مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها، وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور، ثم كانت تيارات فكرية وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّى النور أى الإشراق رمزاً لطريقة تجلّى الحقيقة للنفس الإنسانية، فكانت الإشراقية الاسم الفلسفى المشترك الذى أعطى لهذه التيارات.

وكان الإشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية» على حد ما أورد شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الإشراقيين، يتبين مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحياً فعلياً من عالم الظلمة الحسى.

حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العلقى حيث يكون حصولهما معاً، وما الآثار المكتوبة التى يخلفها الحكماء الإشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحى فيه.

ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الإشراقية، أن نستعمل لفظ الإدراك العربى وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسى: (أدرك المسألة: علمها) وبمعناه المادى: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله) لأ العلم، عند الإشراقيين، يبقى متعزراً، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون إدراكاً ولا يكون علماً فى الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضورى الذى ذكرناه سابقاً، ومن هنا كانت
حكمة الإشراق: La Philosophie Illuminative ou Illuminisme هي الحكمة
المبنية على الكشف والإدراك وهما شديداً الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الإشراق، هي أيضاً حكمة المشاركة، لا سيما أهل فارس، لأن
حكمة هؤلاء جميعاً قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هي
الحال فى معظم الفلسفات اليونانية، ولذلك، لم يكن كبيرُ فرق بين حكمة
الإشراق والحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا ٩٨٠ - ١٠٣٧ م، ٣٧٠ -
٤٢٨ هـ.

لأن الشرق هو دائماً المنبع الرمزي لإشراق النور، ولأ جهة الشرق،
تؤخذ دائماً، فى قصص الحكماء الرمزية، مثلاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب
المأخوذ عندهم رمزاً للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب فى تسمية هذه الحكمة، أو فى وصفها بالإشراقية، هو فى
ما أوضحه السُّهْرَوَرْدَى ١١٥٥ - ١١٩١ م، ٥٤٩ - ٥٨٧ هـ أيضاً، من أن
هذه الحكمة المفضية إلى الحق، تجعل الحق غاية فى الصفاء والوضوح
والظهور، ولا شئ أظهر من النور، ولا شئ أغنى منه عن التعريف.

بل إننا نستطيع أن نقسم كل شئ إلى «نور فى ذاته» وإلى «ما ليس
نوراً فى ذاته» وهى الظلمة أى عدم النور، أما النور بذاته فيسمى بالنور المجرد
والنور المحض، ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة فى قوتها
وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها.

فربما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقول والنفوس البشرية، وربما كان
غنياً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق
سبحانه (واجب الوجود بذاته ابن سينا).

ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الأسفهيدي (أى الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشرائيين، خروج من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود، ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضاً ولا يكون للشر وجود حقيقى، لأن الشر ظلمة.

ولأن الظلمة ليست شيئاً فى ذاتها سوى انعدم النور، ودرجات الكمال فى الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضاً، فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هى أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلها نوراً وبهاء، والمثل الأعلى للحكيم هو فى أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر فى عالم الألوهية.

ولا يُبقى الإشرائيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلون لنوارنيهم ترجمة عملية واقعية فى المجالات السياسية والاجتماعية.

فيرون، مع إخوان الصفا حوالى ٩٨٣م، أن السياسة إذا كانت بيد حكيم نورانى، كان الزمان كله نورانياً وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانى بدورات معينة للفلك وهو بدوره تدبره العقول السماوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول إن الإشرائية هى تلك النزعة الفلسفية المتمثلة

بالحكمة القائمة على الظهور، والظهور عند الإشرافيين هو تجلى الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم، فهنا حدس ميتافيزيقى روحى، غير الحدس العقلى العادى، تبدد معه ظلمات العقل كلها لأنه الشمس المشرقة التى تكشف بضوئها حقيقة الأشياء.

وفى السياق الرمزى لهذه الحكمة، تكون الكواكب التى تطلع علينا من جهة المشرق، رمزاً لتلك اللحظة الخاطفة التى تشرق فيها المعرفة فتضىء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفى المعنى ذاته، إذا قيل: إن الإشرافية هى «حكمة المشاركة» أى الذين يعيشون فى مشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، فى الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافى وبالمعنى الرمزى للكلمة، لأن المشرق هو النقطة التى يُطل منها النور الفائض من السماء.

ولأن المشاركة هم القائلون بإشراق العالم المعقول على النفوس الإنسانية، وقد تميز حكماء بلاد الفرد أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والإشراق، لا سيما بعد شهاب الدين السهروردى المقتول، لزم المذهب الإشرافى اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهما يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتألهين، وهما أيضاً من جنس ما سماه المتصوفون بالذوق وكلها تتصل بمعنى إشراق الأنوار العقلية وفيضانها على النفوس التى تجردت عن أجسادها وتوحدت بالتأمل.

وعندما تنتقل من المعنى المادى للمشرق إلى هذا المعنى الروحى، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الإشراف (باستثناء المشائين وأتباعهم من

الإسلاميين إضافة إلى المتكلمين) لأ النفحة الروحية ذاتها، تسرى، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح فى العديد من المذاهب اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيما الأفلاطونية المحدثه، لتعود مرة ثانية إلى الشرق محملة بما جنته فى طريقها الطويل.

وفى المذاهب الإشراقية، يتخذ لفظ الإشراق والإشراقى دلالات مثله هى: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هى ذاتها كمصدر للنور.

وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلقة بمصدر الإشراق وبإشراق المصدر فى الوقت نفسه، فيكون الشرق، فى لغة الإشراقيين، شرقاً جغرافياً وشرقاً عقلياً معاً.

ومن ميزات الإشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة، وهم يبررون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العادى عن الوفاء بالمطلوب.

وعلى هذا التعبير الرمزى والأسطورى، تبنى قاعدة الإشراق فى الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين.

وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها فى علمهم والتى تشكل نوعاً من اللغة الخاصة بهم والمشاركة بينهم، تماماً كتلك اللغة التى استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوام.

ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الإشراقية، وهى الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسد خطاهم فى هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات.

والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرج بين يدى شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول، ولسنا نريد هنا أن نضع ثبثاً بمصطلحاتهم الرمزية (وهى كثيرة جداً) بل نكتفى بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التى تتكرر فى مصنفاتهم، وهى مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، فى مصنفات السهروردي المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر، والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحركة العلمية التى قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للردائل، والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية، وفى مقابل الشرق والمشرق.

هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس فى بحر الظلمات فىكون تلفها واندثارها، ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردي فى قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الإشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به فى آخر قصته حتى بن يقظان، بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أى محطات ومراحل تعبرها النفس فى سفرها إلى العالم العلوى فى مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس فى طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن إشراق النفس هو، فى آن، أن تتجلى هى لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذى هو شرقها الروحى، ومخلصها من غربها الجسدى، وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر فى اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذى هو شرفها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة.

فكما أن اتجاهى الشرق والغرب هما اتجاهان نسيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسيان بالإضافة إلى المقام الروحى الذى تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور إشراقاً بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أى بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز.

ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين فى ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت فى قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور.

ويتبين أيضاً، أن لا لاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس، بل الاستشراق هو السعى الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى فى مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائى عن عالم المادة، وشروقها الدائم فى سمائها الروحانية.

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس فى درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة فى الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شىء صعوداً وجودياً، بل انطولوجياً، يتناول صفات النفس

وخصائصها الجوهرية، ذلك أن انتقال النفس فى درجات الوجد الروحى، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أى بوصولها الفعلى إليه واتحادها به.

فتقلب هكذا فى درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المسمى فى لغتهم باب الأبواب، وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائى، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أى العقل الكلى الصادر مباشرة عن الله، وربما سماه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكى، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مانى ٢١٦ - ٢٧٤م، أو زرادشت ٦٢٨ - ٥٥١ ق. م أو غيرهم.

وذلك عائد إلى المصادر التى تأثر بها كل واحد من الحكماء الإشرافيين، فاتخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الأسماء، علماً أن هذه الأسماء نفسها تبقى رمزاً لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتميز الإشرافية بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التى تعطىها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المستمر الهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص فى الحقيقة.

ومن هنا كان ضعف ثقة الإشرافيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعداً لقبوله، وقادراً على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل، وإلى ذلك، فالإشرافية كتيار فلسفى ودينى معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جداً.

منها القديم الذى يرجع إلى فجر الفكر الإنسانى المتمثل بالفكر المصرى والصينى والبابلى والهندي ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب إلينا والأوضح فى معالمه المعرفية والعملية وهو يشمل الفكر اليونانى فى مراحل المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده.

وما اتصل بهذا الفكر فآثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الإسلامية، فلا بد إذن، لفهم الإشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة^(١).

٢ - جذور الحكمة الإشراقية:

تضرب جذور الحكمة الإشراقية فى أعماق تاريخ الفكر البشرى، لا سيما الفكر الشرقى، وربما كانت الخصائص العامة لهذه الحكمة، هى أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقى والفكر الغربى، على ما بينه علماء الأديان والحضارات القديمة، يكفى أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون ٤٢٨ - ٣٢٧ / ٣٤٧ ق.م والبوذية وإخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرير النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول.

وكان اعلامة ماسون أورسيل Masson - Ourwel قد أثبت فى كتابه الفلسفة المقارنة التقارب والتمازج الشرقى - الغربى، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الأناضولية والسورية والمصرية والآشورية والبابلية والفارسية،

(١) المصدر السابق.

ثم الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهى يسيّر كل شىء ويحدد اتجاهه ومصيره، وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين لا سيما الرواقين، وأصبحت المرسوم الإلهى عند الهنود، وهى قريبة جداً من الأمر الإلهى عند الإسماعيلية، وهى ذاتها مفهوم العناية عند الإشراقيين.

وقد علم ييروس البابلى اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التى نجدها عند الهنود، وكان ديوجينوس ٤١٢ - ٣٢٣ ق.م أحد زعماء الرواقين، بابلياً من سلوقية.

(ج) فى الفكر الفارسى:

كان لبلاد فارس تأثير فكرى وحضارى نافذ جداً من بلاد اليونان غرباً وحتى الهند والصين شرقاً، نشأت فى هذه البلاد مذاهب دينية - فكرية كالزردكية والزرادشتية والزرقانية...

نقتصر على ذكر أربعة منها هى: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمناوية.

الهرمسية:

نسبة إلى هرمس تريسمجيست Hermés Trismégiste وهو فى الأصل الاسم اليونانى للإله المصرى طوت، جعلته الحكايات رجلاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسبت إليه كتب منها رسالة معاتبه النفس (طبعها فلايشر ١٨٧٠ فى لايزيغ) شاع اسمه فى بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة.

ونسبت إليه الأساطير والعلوم الإنسانية والإلهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة، قال فيه الشهرستانى ١٠٨٦ - ١١٥٣م: «هرمس العظيم،

المحمودة آثاره، المُرضية أفعاله وأقواله، الذى يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام».

ثم ينسب إليه عددًا من الحكم ويذكر له ابن النديم، المتوفى بعد ٣٩٠هـ / ١٠٠٠م، ستة كتب فى الفلك وكتابًا فى الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابلى ملك على مصر، ويقول هنرى كوربان Henri Corbin فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التى تمثل التراث الهرمسي فى الإسلام، وهى رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه.

والجدير ذكره أن اسم هرمس فى هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يونانى وبعضها شرقى وبعضها تاريخى نُسخت آراؤه وبعضها أسطورى، فالهرمسية إذن ليست مذهبًا محددًا بمقدار ما هى مجموعة من المذاهب المتقاربة فى فى روحانيتها صاغت أعلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم، وتمسك أصحاب الإشراق بالتراث الهرمسي فتأثروا به وأضافوا إليه.

وقيل: إن أصل الإشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده إلى شعبتين: غربية فى بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠م وأفلاطون، وشرقية تتجلى فى بلاد فارس على أيدى زرادشت وغيره، وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معًا، وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصرى وسهل بن عبد الله التستري.

وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامى، ٢٦١هـ / ٨١٥م، وأبا منصور الحلاج ثم يلتقون جميعًا فى السهروردي المقتول.

الميثراوية:

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة، لا سيما في الأرجاء السورية والإيرانية، كان عبّادها يعتقدون بوجود قوة إلهية واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيما الشمس، وهى عدوة الظلمة والشياطين، وكانت ميثراً عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا.

وكانت الميثراوية تفرض على مريديها حياة تقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الامتحانات الصعبة قبل قبولهم، وهى تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة، وقد انتشرت عبادة ميثرا فى آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الإمبراطورية الرومانية، ثم نصادف ميترا Mitra أخرى بين المعبودات الهندية، وهى عندهم أيضاً تمثل الشمس.

الصابئة:

ويسمىهم ابن النديم الحرنائية وهم عنده أيضاً: الكلدانيون، حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد، من حكمائهم أرائى وأغاناديمون وهرمس وربما سولون ٦٤٠ Solon حوالى ٥٥٠ ق.م، جد أفلاطون لأمه، وهم يدعون أن دعوة هؤلاء، جميع دعوة واحدة، يقدمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد فى السعادة أو فى الشفاء.

والنبي عندهم هو الإنسان الكامل الذى يعرف الجواب عن كل مسألة، ويخيلا بما فى الأوهام ويجاب فى دعوته فى إنزال الغيث ودفع الآفات، وهم

على مذهب أرسطو ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م، فى الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبي.

ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندى ٧٩٦ - ٨٧٣م «قرأ من كتبهم وصفاً ينسبونه على هرمس فى موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه».

وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة فى ديانتهم يدور معظمهم حول العدد سبعة، ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية المنسوبة إلى مانى.

المانوية:

تنسب إلى مانى من القرن الثالث للميلاد والذى تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة، أتاه الوحي، وهو فى الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين.

وقد زعم مانى أنه هو الروح القدس الذى وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هوو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور، وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلهم من الظلمة، والله وملائكته فكلهم من نور، ودور الإنسان.

وإن يكن الإنسان فى الأصل مزيجاً من نور وظلمة، هو أن يخلص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر، يقدمها الإنسان إلى الشمس،

والشمس تدفع بها إلى نور فوقها فى عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص، وسيستمر كفاح الإنسان ضد الظلمة، على رأى مانى، ألفاً وأربع مائة وثمان وستين سنة، يقضى بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

(د) الفكر الهندى:

هو، على الإجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود، فى المرتبة الأولى من الاهتمام، من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى، ولليوغا غرضان: أولهما: المعرفة.

والثانى: اتصال النفس بالمبدأ الروحانى الأول وهو برهمان الحال فى جميع مظاهر الوجود، ونجد فى الأوبانيشاد، وهى الكتب الهندية الدينية القديمة، كلاماً فى الحلول ووحدية الوجود، لا يختلف عن ذاك الذى نصادفه عند عدد من المتصوفين والإشراقيين المسلمين من عرب وفرس.

وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة، هى التى تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول، فعلىنا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الإسلاميين، وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسدية التى تساعد على سير النار الروحية فى الجسم.

والى ذلك فإننا نجد أيضاً فى الفكر البوذى معتقداً تتردد أصداؤه فى الديانات الشرقية والسامية، وهو القول بعودة بوذا عندما تكتمل الشروط الزمانية لهذه الرجعة، فيتخذ بوذا شكلاً بشرياً ويأتى فيخلص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

(هـ) الفكر الصينى:

نكتفى بالإشارة إلى فكرتين فى الفلسفة الكونفوشية: الأولى اعتبار الطبيعة الإنسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء، وصَفُوها بأنها أنوار سماوية موجودة فينا، وقد نتعرض، بسبب الغفلة التى تسببها لنا الحياة الشهوانية، لعدم التنبه إلى هذه الأنوار الثمينة.

ولعدم الاستمرار فى تأملها فتتطفئ، بالنسبة إلينا، ونسمى فى الظلمة، فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالإشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاقل ودوره عندهم، فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والإشراقين، وهو إلى حد، بمنزلة الإمام عند الباطنية، يجمع فى ذاته القوى الروحية والمادية كلها.

وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاقل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة فى الفكر الشرقى، نستشف مدى اتساعه وتنوعه وتأثيره فى المذاهب والفلسفات التى تعودنا أن ننسبها إلى اليونانيين، ولكن، مما لا شك فيه أيضاً أن الفكر اليونانى كان له الفضل فى تنظيم التراث الإنسانى فى مذاهب واضحة ومتماسكة.

كما كان له أكبر الأثر فى الفكر العالمى قديماً وحديثاً، ونكتفى هنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التى كان لها أثر فى التفكير الإشرافى موضوع دراستنا.

(و) المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا فى التراث اليونانى الذى يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السرية مثل أسرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيما الأسرار الأورفية التى اهتمت اهتماماً خاصاً بالأخلاق، وركزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ.

وقد سعى الأورفيون إلى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفى الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدى إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة، وكان أورفيوس يُعتبر مصلحاً للمذهب الديونيسى فأتى فيثاغورس وحاول إصلاح المذهب الأورفى.

المذهب الفيثاغورى:

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد، نُسبت إليه أمور كثيرة، علمية وحكمية ليست له، وكان أثره فى الصورة التى تركها فى أذهان أتباعه أكثر مما كان فى مؤلفات صحيحة النسبة إليه، قام المذهب الفيثاغورى على الاعتقاد بثنائية التركيب البشرى، وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيما العلوم الرياضية والموسيقية، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ، واهتمامهم بالرياضيات.

ولا سيما بعلم العد، جعلهم يقولون: إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عدية رمزية، فالواحد رم الله الواحد، والاثنان رمز

العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية على العديد من الفرق الباطنية الإسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الإشراقيون بعض رموزها، وإذا كان الفكر اليوناني ينقسم بين اتجاهين:

الأول: اتجاه علمي طبيعي يذهب من طاليس ٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م إلى أرسطو.

والثاني: اتجاه إشراقي صوفي يبدأ بالمذاهب السرية وينتهي إلى الأفلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسي في الاتجاه الصوفي، لا سيما أن هذا المفكر أعار الحدس الإشراقي اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادي.

المذهب الأفلاطوني:

يعتبر المذهب الأفلاطوني، المذهب الأساسي، سواء في تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو في ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية وإشراقية، فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معاً، طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميز المعرفة العقلية الجدلية.

وهي الطريق العادي لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التي تختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتي هي مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقي، وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى في النفس، غير القوة العلقية، هي قوة المحبة، على ما أوضح في حوار المائدة.

والمحبة عنده، هي «قوة غريبة في النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق» وتنهض به من عالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضاً، درجات الوجود وهى، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطونى، ثم العقل الكلى أو الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهى القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس والنفس، فى هذا العالم، هى أشبه بالسجين فى سجنه.

وقد صور أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، فى أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدر لأحدهم أن تنحل أغلّه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكن من معرفة الحقيقة من الظل: هكذا النفس السجينة فى عالم الجسد، تتوق إلى التحرر منه والرجوع إلى عالمها العلوى إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهى.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور، وأصبح الارتقاء فى درجات المعرفة هو فى الوقت نفسه ارتقاء فى درجات الفضيلة وبالتالي فى درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطى «اعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجوداً سابقاً فى عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختيار الحسى والتعلم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكر.

ولذلك، فالمعرفة هى اكتشاف للذات وفى الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله، وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التي وسَّعها أفلاطون في مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر في نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية، وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهي وعدّه بعضهم واحداً من الأنبياء، والحقّ أن أحداً لم يستطع أن يجارى أفلاطون في قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقلي المسرف في التجريد من جهة، كما في محاوره برمنيدس.

ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة في لغة الحب والجمال والتصوف، وإليك مقطعاً نموذجياً من محاوره فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الإشراق، السهروردي.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الإنسان جمالاً أرضياً تذكر الجمال الحقيقي وشعر أن جناحين ليطير بهما إليه... والذي مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق في الحقيقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التي تحتفظ بالذكرى...»

وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رفقاء زوس وسائر الآلهة، تعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك في أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسميه جسدنا، وقد حبسنا فيه كما تُحبس المحارة في صدفتها.

المذهب الرواقي:

هو اتجاه فلسفي أخلاقي غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية، وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التي هي «علم بالأشياء الإلهية والإنسانية» اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهي ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردي) لأن المنطق صورة الطبيعة في العقل.

ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعى الذى يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلى لنظام الطبيعة، لآه نظام من العقل الكلى، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبختمية ما يحدث فى الطبيعة، ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشماً بل هو قدر عاقل نظم كل شىء ودبره بحكمة وعناية فائقتين، كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدأين هما: النفس والمادة، أى مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى (وهى فكرة فى غاية الأهمية عند أفلوطين ٢٠٤ - ٢٧٠م).

وحقيقة النفس عندهم أنها نفس حار عاقل يشد أجزاء الطبيعة بعضها على بعض، ويجعل منها كلاً متماسكاً، فالطبيعة كلها كائى حى واحد، جوهره النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أى العقل، والنفوس الجزئية هى قبس من النار الإلهية الكلية، وخاضعه لقانون الطبيعة العام، وأفضل النفوس الجزئية هى النفس الإنسانية.

لأنها قادرة على معرفة النظام العام، وخير النفوس الإنسانية هى التى أخضعت جميع شهواتها ونزواتها للعقل.

وتحلت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها، هذه هى الحكمة التى بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هى الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقي لها أتباع ومعجبون فى مجمل تاريخ الفكر، وكان قولها بالحلول

وبوحدة العقل وبضرورة اتحاد الجزئى بالكلى وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشر، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم . . .

من الأفكار التى تناولتها الأفلاطونية المحدثه، ثم تسربت إلى الفلسفة الإسلامية، فظهرت عند إخوان الصفا وعند غيرهم من الكماء الإشرافيين .

(ز) المدارس الفكرية فى القرون الأولى للميلاد:

الغنوصية:

التسمية من لفظ يونانى غنوص ومعناه المعرفة، ولذلك ربما سميت أيضاً باسم الأدرية، ونحل بفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك، لأن الغنوصيين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعاً إلى العرفان الحدسى الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف .

فهم إذن يقولون بالإدراك على نحو ما عرفناه سابقاً فى هذا البحث، ويدعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية، بل هم يجعلون شعارهم فى هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة» ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معاً: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينى، وأما وسيلة الخلاص أى المعرفة، فهى وسيلة فلسفية .

والغنوصية تزعم أنها تعود فى أصلها إلى وحى إلهى يتناقله أتباعها سرّاً فتتكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص، وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوساً مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله .

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تسترّية، كما كانوا،

من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيرية يأخذون من كل مذهب بطرف، ومن هنا كان أخذهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقي ومنه الفارسي والمسيحي واليهودي، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية.

وهى التى سميت فى ما بعد بالإشراقية، وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة احتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التى هى أصل الشر، والرجوع إلى الله، أى الخلاص بالمعرفة، يقتضى الصعود فى هذه الدرجات جميعاً حتى الاتحاد بالذات الإلهية.

ولئن شكلت الغنوصية عدواً للمسيحية فإنها شكلت خطراً على الإسلام الرسمى أيضاً، ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حرباً على الإسلام، دينياً وسياسياً، وأن الإسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية (عن طريق المعتزلة) كما ستعمل أوروبا فى العصور الوسطى، فكان الإسلام الرسمى، قد تحالف مع التفكير اليونانى، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق.

ومن تلك القائمة على فكر الخلاص الصوفى عن طريق الكشف، ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون ٧٨٦ - ٨٣٣م للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين على العربية وهى حماسة غير

مفهومة إلا فى ضوء ما قدمنا، وإذا تذكرنا أن عدداً من المتأثرين بمذاهب الغنوصية والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلاج ٨٥٨ - ٩٢٢م والسهورردى، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغنوصية والإسلام الرسمى، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، فى القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن إدراك الحقيقة الدينية إنما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعى.

مثل هذا الشعور نجده فى مبادئ التربية الأخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلى مدبر لهذا الكون، كما نجده فى الإيمان المسيحى بالوحى الإلهى وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير فى المذاهب الغنوصية.

والغاية التى نسعى إليها بالجدل الفلسفى الصاعد عند الأفلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذى تدور حوله النظريات الإشراقية.

الأفلاطونية المحدثه:

تضم الأفلاطونية المحدثه عدداً من النظريات الفلسفية التى ظهرت فى القرون الأولى للميلاد وكان أعظم أعلامها ينتمون إلى مدرسة الإسكندرية ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الإسكندرانية، ولو أن بعض رجالها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الأفلاطونية المحدثه، هى أخذهم بالأصول الأفلاطونية مطّعمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...).

بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معانى جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجئوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزي، وأما المعرفة فهي عندهم جميعاً، حدس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهى دائماً ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق.

وفى مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس فى تفسير الوجود بل فى طهارة النفس وارتقائها فى درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شىء واحد، ونقول مع الغوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة» وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، وقد كان لمذهبه أعمق الأثر فى الفلسفة العربية عامة وفى التيارات الإشراقية بنوع خاص، وإليك أبرز ما ورد فى نظامه مما كان له تأثيره فى المذاهب الإشراقية والإسلامية.

أول ما يتميز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكل ما هو جسمى أو متعلق بالحواس، ذكر تلميذه فرفوريوس ٢٣٣ - ٣٠٤ وهو الذى دون آراءه فى التساقيات - أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده فى سجد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه» تغذى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجات النفس من سجنها المادى وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدس الأساسى فى فلسفة أفلوطين هو فى تحديده علاقة الوحدة بالوجود، فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كل ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة، فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود.

ولذلك نقول: «إن الوحدة التامة هى الوجود التام» الكثرة التامة عدم تام وهى أمر لا يعقل، من هنا وضع أفلوطين فى قمة الوجود الواحد التام ولم يشأ أن يسميه الله تمييزاً له من إله الأديان الذى شُوهِتَ حقيقته فى أفلوطين، والواحد فوق الوجود لأه مصدره، وهو فوق العقل.

لأنه مصدره أيضاً، صِفُهُ بصفات السلب، ولا تَصِفُهُ بصفة إيجابية، وإلا أنكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلى الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة فى أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالي الوجود، هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى فى الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى فى الكثرة والشر والعدم.

ولذلك كان التركيز الأساسى فى مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذى يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصى الصوفى، وهى التى تحدد علاقتنا كعقل جزئى بالعقل الكلى كما تحدد سبل التسامى العلقى، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلى أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إلى حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة

إلى الوحدة أى من الأدنى إلى الأعلى، فيكون فى كل كائن جزئى حركتان متعاكستان، تشده واحدة إلى أدنى وهى آتية من كونه جزئياً، وتشده الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجوداً إذ تُبقيه على صلة بمصدره.

وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحاً فى الإنسان، لا سيما عند ذلك الفئة القليلة من الناس وهى فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدسهم النور المنبثق من فوق» فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهى إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل:

أما الإدراك الحسى فهو الذى يوقظ النفس الإنسانى أولاً، ويخرجها من أنانيته المطلقة ومن سجنها الذاتى، غير أن البقاء على مستوى الحواس، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيوانى، فلا بدّ من التسامى على المعرفة الحسية، أى بارتفاع النفس الإنسانية عن مستواها الجزئى لتدرك جوهرها وعلّتها المباشرة.

أى النفس الكلّية، فنذكر صور الوجود إشراقاً عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعى نفسى وجدانى حدسى هو درجة سامية بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، ولكنه فى الوقت نفسه ارتداد إلى الأنانية إذا أسرفت النفس فى تأمل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر، فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة، لتتحد بعالم الأزل الكلى.

وهذا لا يتحقق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتى الإدراك المذكورتين أنفًا وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقلى.

جدلية المعرفة العقلية:

يفترض الرجوع إلى العالم العلوى، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبى إلى الوجود، الرجوع الواعى إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل، غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون فى محاوره برمنيدس:

فالمعرفة العقلية تفترض دائماً وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا أن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحد بالعقل اتحاداً جوهرياً، يبقى أن العقل لا يدرك شيئاً إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علماً أن الصفة متميزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالي على الوجود العقلى، الكثرة المعنوية.

من هنا لاحظ أفلاطون تناقضاً فى قول برمنيدس حوالى ٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م «الوجود واحد» وبديهي أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعها فوق المعرفة سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائى آخر يتوق إلى معرفته، فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعى الوجدان النفسى أو على معنى الإدراك العقلى).

وهو لا يُعرفُ أيضاً بالمعانى المذكورة أعلاه، ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضاً مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركباً فعرف جزءاً من

ذاته بجزء آخر فلا يكون العالم هو عين المعلوم وهو أيضاً لا يعرف الواحد، باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التي تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالإشراق:

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التي اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة في التراث الفلسفي اليوناني، ولكنها قديمة في التراث الشرقي، وفي التراث اليوناني نفسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هي الإشراق، والإشراق هنا، ليس شيئاً آخر سوى ذلك النور العلوي الذي يسيح فينا من عالم القدس.

فستضيء به ذاتنا في مستوياتها جميعاً، ابتداء من النور الضئيل الذي يكشف لنا عن المعرفة الحسية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع في التأمل العقلي السماوي، حيث الرؤية والرأي والمرئي أمر واحد، لأن الرؤية هذه ليست سوى «نور لنور في نور» ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتي من خارج الذات إلى الذات.

وإنما يشع من داخل الدا وفي داخلها إذا هي حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة، فحينئذ «تأمل الذات نوراً ليس موجوداً في كائن آخر، بل ينبج فيها فجأة وحيداً صافياً وقائماً بذاته».

وفي هذا المعنى قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسي، وخلعت عني بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى معه متعجباً باهتاً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي.

وإذا تيقن من ذلك، أرقى بذاتى من ذلك العالم الروحانى إلى العالم الإلهى فأصبر كأنى موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلى كله، فأرى هناك، فى ذاتى، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ» هكذا «إذا أدركنا الواحد فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئاً واحداً.

وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما، إنها حالة الوجد الناتجة عن إشراق النور الإلهى فى الذات، وهى حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود، وقد ذكر فرفوروريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرات فى حياته.

٣ - استقبال المسلمين للتراث الفكرى القديم؛

تسلم المسلمون الإرث الشرقى بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصية قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منها جميعاً، وقد استقطبت تلك المذاهب علوماً رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعات والعلوم السرية، وأصبحت كلها تشكل جسمًا واحدًا ونظرة معقدة إلى الكون، لا سيما إلى الإنسان وعلاقته بالله.

وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية الممزوجة هى الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثه والغنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية، ولا بد هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل جملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به، فهذا مثلاً ابن

المقفع ٧٢٤ - ٧٥٩م، يقحم باب برزويه فى كتاب كليله ودمنة لبث آرائه الزرادشتية .

فيحرص على وصف التطور الروحى عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحية إلى درجة أخرى، وبحثه فى الأديان، والتماسه الحكمة . . . وبعد يأسه من القائمين على الأمور الدينية ومن مجادلاتهم وادعاء كل واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقره العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة فى الزهد الذى يؤدى إلى صفاء الروح وسكينتها . . .

وهذه كلها أفكار تتردد عند الفلاسفة المسلمين، من زهاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين، حتى الغزالي ١٠٥٨ - ١١١١م، وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب النور الذى قذفه الله فى صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره» .

ولئن اتهم ابن المقفع بالزندقة من قبل الحكام العباسيين، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة فى البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضاً خصبة ومجالاً واسعاً لحرية الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيما تلك المنتمية إلى الإسماعيلية .

أما الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تخيروا منها ما يتعلق مع نزعاتهم الدينية والصوفية والإشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية .

ومما توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيشاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتى تترع إلى التصوف، وأبرزها الحكم

المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى ٣٩٩ - ٤٧٠ ق.م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروياجى وغيرهم، وقد انصب اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها، وقد تناولوا الكتب الأفلاطونية التى تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة مما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الإسكندرانية.

وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصورون أفلاطون بصورة راهب شرقى قابع فى صومعته فى البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدس وينتهى منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرانيون، ومعهم النساطرة فى بلاد الساسانيين ثم عدد من الفرق الكلامية الإسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثه الممزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقية فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة.

وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك» وقام بعضهم ينسب كلاماً مماثلاً للإمام على ٦٦١م وحتى للرسول نفسه، ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم فى ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس ٤٢٣ - ٤٨٣ ق.م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين.

وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل أن أنبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرج من مدرسة سليمان الحكيم ابن داود..

وتأتى الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة فى التفكير ولتُضفى على الفكر اليونانى برمته، بما فيه المنطق الأرسطى، الطابع الزهدى والروحى الذى يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقربّ اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الإشرقيين المسلمين.

أمثال ابن سينا والسهروردى وابن طفيل ١٠٠٠ - ١١٨٥ م. ٥٨١ هـ وغيرهم، يحمل، فى معظم أجزائه، طابع الروحانية الإشرقية، فتلتئم، فى ذهن القارئ العربى خاصة، والمسلم عامة، الحُكم الماثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التى يطالعونها فى كتب الحكماء اليونانيين، ومع التربة الزهدية والروحية التى تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين. حتى يبدو لبعضهم أن الاتجاه الإشرقى هو الطريق الذى سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفى، لإيضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب لاتفاحة وكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس والمسمى أيضاً بالربوبية.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطاً بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط فى محاوره فاذن) ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة.

وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبيناً أن السعادة هى فى المعرفة وأن مكافأة المعرفة التى نحصل عليها فى حياتنا

هذه، زيادة معرفة فى الحياة الثانية، كما يبين لهم أيضاً أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شىء واحد.

كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شىء واحد أيضاً، وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسية الخسيسة واللذات الروحية العالية (وهى نقطة يشدد عليها ابن سينا ويكررها السهروردي بالألفاظ ذاتها) بين أيضاً أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، لأنها فى جوهرها نور ولأنها تعشق النور، ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد فى كتاب الربوبية، الأسس النظرية للإشراق الذى تكلم عنه ابن سينا، ثم الإشارة إلى الطرق العملية المفضية إلى المشاهدة والسعادة، ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد فى هذا الكتاب على ضرورة القوة الحدسية التى لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى.

والتى هى وجدها كفيلا بجعلنا ندرك حقيقة العلام العلوى، ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة فى حال الغيبة عن العالم المحسوس، والذى وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلاماً صوفياً إشراقياً من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلم الأول، فيجعله يردد ذلك المقطع الشهير الذى ذكرناه آنفاً عند أفلوطين.

وهو المقطع الذى رده غير واحد من الفلاسفة الإشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى وخلعت عنى بدنى...»

هكذا جعلت فلسفة أرسطو فى هذا الكتاب، فلسفة روحانية تدور حول أهمية إدراك الذات ذاتها وضرورة تسامى النفس عن الأغلال والأغراض المادية

بما فيها من تصورات وتخيلات وشهوات، وقد جعلت النفس هنا، كما جعلها الإشراقيون عامة، فى مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة.

ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمراً ثابتاً، لأن النفس الإنسانية سائحة فى مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وضيلتها، فالعقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هى عقل بالقوة، ما دامت فى الجسد.

حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلوية النورانية صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل. ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

٤ - أعلام الإشرافية^(١)؛

(أ) الإشراف عند الفارابى؛

يبدو أن الفارابى ٨٧٨ - ٩٥٠ م هو أول فيلسوف إسلامى تأثر بالمذهب الأفلاطونى المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذى ظنه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه فى الجمع بين رأى الحكيمين.

والفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الابتشاق أو الفيض فى الفلسفة العربية الإسلامية، ونحن نجده، فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا سيما فى الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادى المحدث، ويجعل وجود العالم فيضاً أزلياً لازماً عن طبيعة الله على الطريقة الأفلاطونية. وقد

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٢٠،

ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨ م.

قال فى ذلك: «ؤتى وجد «للأول» الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات . . .

ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأول» كما يكون وجود الابن، سبباً لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان» والإبداع عنده، هو فعل تعقل وهو «حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعى صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات يترع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل إحساس أو تخيل أو تعقل يلزم عنه نزوه ضرورى على شىء أو عن شىء كلزوم صدور الحرارة عن النار، والإشراق، فى درجاته الدنيا، هو أمر طبيعى ودائم بالنسبة على العقل البشرى الذى ينتقل من حال وجود بالقوة إلى حال وجود بالفعل.

ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السماوى الذى يشبه أثر الضوء فى البصر، فمن غير الضوء لا شىء يُبصر، ومن غير العقل الفعّال لا شىء يُعقل، ، وكذلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفاداً، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعّال، يتلقى النور السماوى الذى يصبح مصدر المعرفة والسعادة معاً، حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضاً من العقل المفارق، والوحى السماوى والنبوة، ليساً شيئاً آخر سوى هذا النور الفائض من العقل الفعّال أيضاً.

وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوى، إذا تميزت بقوة متخيلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الإنسانى المنفعل، يؤثر أيضاً فى القوة المتخيلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مرئياً لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء، محسوسات فى نهاية الجمال والكمال، قال الذى يرى ذلك أن الله عظمة جيلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الإنسانى، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة فى رأى الفارابى، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوى، فكانوا فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة. وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التى تقود المجتمع إلى الخير والسعادة، ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابى هى فى الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقربه من الله ويجعله مدرّكاً لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابى على هذه المعانى، وعلى ضرورة التسامى عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال فى تعريف السعادة الحقيقية: «هى فى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبها تبقى دون رتبة العقل الفعّال».

وأما الطريق العلمى المؤدى إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابى أنها تنتظم بأفعال إرادية اختيارية، بعضها فكرى وبعضها بدنى، وواضح أن الأفعال الفكرية إنما هى اكتساب العلوم، والأفعال البدنية هى تهذيب النفس والجسد بالفضائل، وإذا كانت خلاصة النزعة الإشرافية إنها مذهب عقلى ينتهى بتغلب الاتجاه العلوى وبتزكية النفس لتكون مستعدة لشروق النور السماوى عليها.

فإن الفارابى، عُرِف بانصرافه عن مباهج الدنيا إلى التأمل العقلى والروحى، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضع الحكمة الإشرافية فى الفكر العربى والإسلامى، كما كان رائد الفلسفة العربية والإسلامية وواضع مبادئها، وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم فى توجيه الفلسفة الإسلامية وجهة إشرافية.

(ب) الإشراف فى رسائل إخوان الصفا؛

جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا تأسست على ما يبدو فى عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الإمام أحمد آخر أحفاد الإمام إسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهى جمعية باطنية إسماعيلية على قدر كبير من التستر والاكتتام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة وبالكفر وبالسعى إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة وغير ذلك من الأمور التى تخرج من غرضنا الحاضر.

نسب إخوان أنفسهم إلى الصوفية فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد...»

وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الأدب وحقائق المعانى، عن كلام الخلصاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا فى البلاد» وعلى الرغم من ادّعائهم الانتساب إلى الصوفية، فإن الإخوان يتسكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلوى وصعودها إلى عالم الأفلام على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم، وهذا يعنى أن الصوفية التى قصدها الإخوان إنما هى الصوفية العقلية التى سميت بحكمة الإشراف.

والحق أن إخوان الصفا ينتمون مباشرة إلى الحكمة الهرمسية من خلال انتمائهم إلى الإسماعيلية، وهم يحدون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرع الذى يأتى الناس برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم، ولذلك شبهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من ل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كلّف مستحق ليتنعم بما فيه، فأخرج عينات مما فى بستانه وعرضها على الناس ترغيباً وتشويقاً.

فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هى إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا، وكم ردّد الإخوان فى رسائلهم هذه العبارة «وفقك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون فى رمزيّتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو الغيبة عند الإمامية الاثنى عشرية) وفى ذلك يقول هنرى كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغورى ورموز، مركزاً عالياً فى

رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها في العلوم الطبيعية ($51 = 3 \times 17$) فالعدد ١٧ يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود.

أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الأشخاص الذين تكلم عليهم العرفان الشيعي المغيرة وهم الذين سيعثون إبان ظهور الإمام المهدي، ويعطى كل منهم حرفاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلف اسم الله الأعظم، وكذلك فإن واحداً وخمسين متصوفاً ينهلون من بحر الـ عين - ميم - سين، يسهرون على أبواب حرّان.

وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقيّ الأهم للفلسفة الفيثاغورية.

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة في البحث عما يشير إليه الإخوان في أعدادهم وعباراتهم، ذلك أن الباري سبحانه «جعل الموجودات بحسب طبيعة العد وخواصّه» على ما يقول الإخوان، كما جعل العلوم «سليماً يصعد به إلى الفلك» وفي ما يلي نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم في للممة الحكمة حيثما تبدت لهم.

قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر في علم النجوم، تشوقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة... والنفس، إذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها...»

فهى هناك فى أقل من طرفة عين بلا زمان لأ كونها حيث همتهـا ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...

«ويحكى فى الحكمة القديمة، إنه مَنْ قَدَرَ على خلع بدنه ورفض حواسه

وصعد إلى الفلك، جوزى هناك بأحسن الجزاء، ويقال: إن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلماً صعد به إلى الفلك . . . وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس النبیّ عليه السلام، أنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧].

«وقال أرسطاطاليس فى كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إني ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى . . .

«وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارق هذه البدن، فتكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين فى وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمين عرش ربى وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غداً.

«وقال رسول الله ﷺ: أنا واقف لكم على الصراط وأنكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم منى منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهى تكديس الأقوال الحكيمية عند هذا الحد، بل يتبعون هذا كله بشواهد من الشعر العربى والشعر الفارسى.

وعلى الرغم من الغموض الذى يلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنية الإخوان، إشراقيتهم من خلال المعانى التالية:

- ١ - التعلق بالحكمة العتيقة.
 - ٢ - توصلُ المعرفة طريقاً إلى الخلاص.
 - ٣ - احتقار المادة والعالم السفلى.
 - ٤ - الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوى.
 - ٥ - أهمية العشق والمحبة فى توجيه النفس إلى الخلاص.
 - ٦ - ضرورة التجرد التام عن العالم الحسى.
 - ٧ - الإيمان بالملائكة وطبقاتهم وعلاقتها بالأفلاك.
- نعم، عند إخوان الصفا نزعة إشراقية واضحة، فهم ينهلون من منابع نفسها التى نهل منها الإشراقيون جميعاً ولكننا مع ذلك نبقى متحفظين تجاه التأويلات المختلفة التى أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس، والإخوان مراتب، يبدو من أسمائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها فى الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضية وسماوية على طريقة الإشراقيين، فالإخوان «الأبزاز الرحماء» هم فى الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتصفون بالعقل والحكمة.

وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوى السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهى، وهؤلاء وحدهم يتصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدرًا للعلم وللهداية.

(ج) الإشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفى الصوفى الخاص الذى نتحدث عنه ولكن التسمية عنده تحمل التأويل والمناقشة: هل هى الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الإشراق وكونه مشرقاً، أو أنها الحكمة المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التى قال بها اليونانيون، لا سيما المشاءون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطولة، وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقاً بحث للمستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نلّينو، نشر، للمرة الأولى، فى مجلة الدراسات الشرقية R. S. O المجلد العاشر سنة ١٩٢٥م بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟».

ثم نشره عبد الرحمن بدوى مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين فى كتاب بعنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين.

وقد بين نلّينو فى هذا البحث أن الحكمة المشرقية التى عنها ابن سينا إنما هى الحكمة الخاصة بالمشاركة، دون المغاربة اليونانيين، وكانت أكثر حججه ظهوراً، أن لابن سينا كتاباً فى منطق المشاركة لا فى منطق الإشراقيين، يعارض فيه عدداً من المسائل الواردة فى منطق أرسطو.

ويبدو كذلك أن ابن رشد ١١٢٦ - ١١٩٨م يقرأ الحكمة المشرقية (بفتح الميم) عندما يورد في المسألة العاشرة من كتاب تهافت التهافت نقداً لطريقة ابن سينا في إثباته الوجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو.

قال ابن رشد: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذى أودعه في فلسفته المشرقية، قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق».

وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجهاً بتحليل لغوى يبين فيه بطرق الاشتقاق اللغوى، الأسباب المانعة قطعاً من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التى عناها ابن سينا، كانت بحثاً كاملاً فى أقسام الفلسفة الثلاثة، أى المنطق والطبيعات والإلهيات، على غرار ما ورد فى كتاب الشفاء ثم فى كتاب النجاة.

وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقى فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب فى التصوّف العقلى أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا، وجهة نظر متكاملة فى الوجود ينسبها إلى المشاركة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأي، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشاركة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا فى كتاب

الشفاء، وفي الإشارات والتنبيهات وفي سائر مصنفاته المعروفة، وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصور وتصميم، ثم إن شراح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة بالشفاء.

وتأتى إشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» فى معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، فى كتاب الشفاء نفسه، فضلاً عن كتاب الإشارات والتنبيهات، لأن معانى الواجب والممكن، موسعة توسيعاً كاملاً فى كتاب الشفاء.

وقد صرح ابن سينا نفسه فى مقدمة كتاب الشفاء، أن فيه إشارات، إذا تفتن القارئ إليها، عرف الحقيقة الباطنة التى تفضى إلى الكمال، وأتى السهروردي المقتول، زعيم الحكمة الإشراقية من غير منازع، فاعتبر إشراقه متمماً لفلسفة ابن سينا، والسهروردي، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحداً من الذين انكشف لهم السر ويقتبس السهروردي عن ابن سينا عدداً من الأفكار الأساسية فى الفيض ومراتب الموجودات وروحانية النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.

ثم عدداً من الموضوعات كموضوع قصة حى بن يقظان وقد صارت قصة الغربة الغريبة، قال السهروردي: «إنى لما رأيت قصة حى بن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون فى الكتب الإلهية إلا فى

آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصة سميتها أنا قصة الفريية الغربية»
وثمة عدد من المقاطع في كتب السهروردي، نجدها في نصها الحرفي في كتاب
ابن سينا ك الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات.

من ذلك مثلاً كلام السهروردي على التفاؤل في المشاريع والمطامرات
وقوله «إن الخير يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته
في اتصال النفوس ثم نظريته في السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية
ثم تفسيره النبوة بالحدث والعقل القدسي وقوله إنها إشراق على القوة
المتخيلة. . . وغير ذلك كثير، هذا كله يثبت من غير شك منزلة ابن سينا
الرفيعة عند الحكماء الإشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا.

والأثر الذي كان له في وضع أساسات الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل
المشرق، ولذلك، فإن الأقسام التي ضاعت من كتاب الحكمة المشرقية (إذا
كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما
ذكرناه من أوجه الشبه التي نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردي،
وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة في كتبه
المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظر الأول لمذهب الإشراق، استوعب
ما قاله سلفه الفارابي وأضاف إليه نفحة روحية أقوى ساءمدها من التراث
القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيما المذهب الإسماعيلي والمذهب
الأفلاطوني المحدث، وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى
النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الإشراقي الذي يتم التوصل
إليه بالعقل القدسي.

وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية، والعقل القدسي الذي يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذي يدركها من خلال الحدود الوسطى، لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة في ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً».

فالحدس أفضل من تفكر التقليدي لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحاً إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقيناً لوضوحه ولمصدره الإلهي، والحدس هو ذلك النور الذي يشرق نم العقل الفعّال على عقلنا الإنساني وعلى خيالنا أيضاً فتكون النبوة، قال بان سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء».

وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى زن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية».

وهذا النوع من الإدراك المباشر للعالم الإلهي، هو الذي يجعل النفس الإنسانية في غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هي في حصول الكمال، ولكل شيء كماله الذي يلائمه.

فللحسن ما يلائمه، وللغضب أيضاً «وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقلياً» و«الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يتلفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا

يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول.

فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطبيها».

وقد رتب ابن سينا درجات الوجود الروحانى التى تمر بها النفس فى صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض من الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة.

فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن الملق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومتقشاً بمثاله ومنخرطاً فى سلكه وصائراً من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون فى الحقيقة، والعارف فى رأى ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره» وهو يتميز من الزهد ومن العابد لأن زهده تتره، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخصَّصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم فى جلايب من أبدانهم، قد فضَّوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس» ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهي: الإرادة والرياضة والأوقات، وهي تفضى إلى خلصات من المشاهدة، ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهي التي «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال، فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة».

والعارف يتخلق بأفضل السجايا: فهو هش، بش، متواضع، حلیم، رحيم، أمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجوآد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر، ونساءً للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل إشراق النور الاسمي، والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحية.

فهناك المريد الذي يروّض ذاته بأعمال الفضيلة وربما سنحت له خلصات من نور الحق، وفيهم المخطوف والمجذوب الذي ذهلتهم ومضات النور، وفيهم المؤلف الذي طالت به المشاهدة التي يعجز عن بيانها لسان البشر، وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هي التي حدث ابن سينا إلى وضع القصة الرمزية حيث تتجلى نزعتة الإشراقية بأوضح مظاهرها، تكفى الإشارة إلى مضمون قصتين عنده عما رسالة الطير وقصة حي بن يقظان.

ففى الأولى يصور ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت فى حبال الصيادين وكانت كلما فزعت إلى الحركة زادت الشراك تعقيداً، فيئست من الخلاص واستسلمت للشرك واستأنست به واطمأنت إليه.

ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقة تظير وفي أرجلها بقايا الحبائل، فاستنجدها فأنجذته فطار واقتفى آثارها، ففروا جميعاً بين صدفي جبل الإله، وارتقوا حت يهامة الجبل فإذا أمامهم ثمانى شواهد تنبو عن قللها اللواحظ، وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممتدة الأفياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار» فأكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا.

ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه فى عناء السماء تسكن جوانبه طيور» ليس فى الوجود أعذب ألحاناً وأطيب عشرة، وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة «يتبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الإذن بالدخول.

فلما ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفصح منه، حتى حجرة الملك الأعظم، فلما رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة فى حبائل الجسد أن تتخلص بمساعدة العارفين والمتوصفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفى قصة حى بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله فى صورة شيخ جليل بهى الطلعة، يعرف بنفسه قيقول: «أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حى».

ويمضى ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعاً الممالك الكثيرة

والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات، وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور، وقد حرص ابن سينا في قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المؤلف، على ما سيكون عليه أسلوب الإشراقيين بعده.

وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية، وتلعب الأعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمانى والعشرين . . . دوراً كبيراً في هذه الرموز، كما أن الأوصاف التي يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، في مواضع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول.

فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحركة سماها «القرن الذى يسير» والقوة الغضبية «قبيلة فى خلق السباع» والقوة الشهوانية «قبيلة فى خلق البهائم» . . . وصور الأفلاك هى «القصور المشيدة والأبنية السرية» وهكذا، وأما الحق «الذى تنتهى المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كله لحسنه وجهه ولجوده يد» وهو «كالشمس لما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الإشراق ومصطلحات الإشراقيين وتعابيرهم، فحدثنا عن الرياضة والعبادة والإرادة والوقت والجذب والخطف والنفس التى تصبح محلاً ومرآة . . . ووضع أسلوب القصص الرمزية الذى صار أسلوب الإشراقيين المميز، «وكأنما شاء هذا الأرسطى الطيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود».

فاستعان على المادة الروح، وعلى المنطق الشوق، وعلى المعرفة العلقية المقيدة بالحواس الحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور».

(هـ) إشراقية السهروردي:

يعتبر السهروردي عند مؤيدي مذهب الإشراق، شيخ الإشراق الأعظم، وصلت الإشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتها الحقيقية، وأما مذهبه، في خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للإشراقية السينية.

والحكمة المشرقية عنده، هي تلك الحكمة اللدنية التي تميز بها التراث الفارسي، غير أن السهروردي يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عرف السهروردي مؤلفات ابن سينا، وتبنى منطق المشرقيين وتابع القصص الرمزية التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه، وهو يرى أن ابن سينا قصر عن إدراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنها جهل أصولها الفارسية القديمة، فأتى هو بعده ليحيى تلك الحكمة النورانية الشريفة.

غير أن تأثر السهروردي العميق بأفلاطون - وهو يسميه: «إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من إشراقيته نوعاً من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتية، تغلب فيها أصوات الملائكة الورانيين، وكأن النزعة الشرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردي، قبل وضع كتابه حكمة الإشراق، يترسم خطى ابن سينا في كتاب الشفاء وفي كتاب النجاة، فيضع مؤلفاته في الحكمة المشائية أولاً وهي تتناول المنطق والطبيعات والإلهيات.

وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثي السينوي، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابنسينا، من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشر واعتبار الخير أعم من الشر ف نظرية تفأولية، ثم نظريته فى اتصال النفوس .

وفى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وبإشراق يفيض على القوة المتخيلة . . . هذا وغيره مما أثبتته ابن سينا، يعتبره السهروردي من المسلمات التى لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة .

غير أن السهروردي يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدعى أنها فتحت أمامه أبواب العالم الزوحرانى الذى تحقق منه بالمشاهدة .

ومن لم يصدق هذا، فعليه بالرياضيات الروحية، فعساه يفوز بخطفه نريه «النور الساطع فى عالم الحبروت ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت» .

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن إدراك العالم النورانى، فإن السهروردي يجل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدث إليه فى رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألبسه ثوب أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك» ويشدد على العلم الحضورى الذى يتجاوز المنطق ويثنى على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الإسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته» .

وعلى ذلك فحن نجد «شيخ الإشراق أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث

يعتبر أبا يزيد البسطامي، وسهلاً بن عبد الله التستري (المتوفى ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) من أفضل أساتذته، فيربط التصوف بالإشراقى النظرى بالتصوف العملى ربطاً محكماً.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردي يكمل الطريق النظرى من حيث الأقوال التى يأتى بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدس والحضور والظهور وتجاوز المنطق جملة، فيقيم علماً معقداً للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينوية.

ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهى مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأى والكراهية، غير أن جدلية الأنوار عند السهروردي، وما يتولد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الإشراق وكأه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جعلت سطوحه الداخلية الستة من المرايا الصقلية المتوازية، فتولدت صور النور بعضها من بعض، إلى غير نهاية من حيث المبدأ.

وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع، هذا ما جعل السهروردي يتجاوز صورة الكون التقليدي المأخوذة من كتاب المجسطى Almageste فيتصور الفلك مفتوحاً على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هى العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق فى الظاهر، على مذهب السهروردي الذى يولى عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها فى الوجود، غير أن الترتيب الذى يأتينا به فى حكمة الإشراق، والذى يبنيه على مفهومي النور والظلمة لا على مفهومي الصورة والمادة، من الصعب جداً أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن

نجد له أساساً عقلياً أكيداً، كما هي الحال في نظرية الفيض الأفلوطينية أو السينوية .

فالسهروردي هنا، يدعى معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف إشراقى، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يسرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدث عن أمور بديهة معروفة من ذاتها، والذي نستطيع أن نقوله بشيء من الوضوح، هو أن السهروردي يضع سلسلة من الفيوضات النورانية لا علاقة لها البتة بعالم الفلك، ويسمىها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة في الوجود، وفيها «طبقات العرض» .

وفيها «الأمهات» التى يفيض عنها غيرها، وفيها التى لا تكون علة لشيء آخر، وكأنها قاعدة الهرم فى عالم الملائكة النورانى، الذى ربما أشبه، من حيث شكله العام، عال المثل الأفلاطونية، بل ربما كان ترجمة زرادشتية إشراقية للغة المثل، كما أشرنا من قبل .

ومهما يكن، فإن العالم الملائكى، ينتهى عند عالم «البرازخ والحواجز» الذى يبدأ بفلك الثوابت وينتهى إلى ما دون فلك القمر، وهذا العالم، فى حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يُدرك إلا بالنور الفائض من العالم النورى الأعلى وهو الذى يستضىء الأنفس .

فيشرق بعضها أفضل من الشمس، وعلى ذلك كانت الطبيعيات نفسها، عند هذا الحكيم الإشراقى، خاضعة لمبادئ حدسية نورانية وليس لمبادئ حدسية حسية، لأن كل ما هو حسى هو ظلمة وشر وخطأ .

ولأن التجربة الأساسية التى يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هى التجربة الذاتية، وهى حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم

والمعلوم، وفي هذا السياق، عندما يضع السهروردي مبادئ علمه يكتفى بأخذها من تجاربه النفسية، فيقول مثلاً: «ولى فى نفسى تجارب صحيحة، تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان.

وصور معلقة ظلمانية وسمتيرة فيها العذاب للأشقياء» ثم يأتى من شراح السهروردي، الشهرزورى وقطب الطين الشيرازى ١٢٣٦ - ١٣١١ فيعلقان على هذا الكلام بما يلى: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العلقية التى لا تعلق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون، وأنوار مدبرة (وهو الثانى) وهو عالم الأنوار المدبرة الأسفهيديّة الفلكية والإنسانية، وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحس، والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أى فى الظلمانية، التى هى العالم الرابع، للأشقياء، وفى المستتيرة النعيم للسعداء» ولا شك فى أن هذا الشرح يحتاج بدوره إلى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند الإشرافيين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الأفلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجن والشياطين، إلى رموز جديدة خاصة بهم، فيصبح علينا، من طريقة التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وإياهم إلى لغة مشتركة.

ولعل الطريق الأقصر إلى ذلك، هو فى القول إن عالم المثل الأفلاطونى، الذى كان فى الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الأكاديمية بعد أفلاطون، أعداداً مثالية، هذا العالم المثالى، أصبح، مرة جديدة، مع السهروردي وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة؛ وبه تتم

القيامة لأنه محلّ للأجسام اللطيفة، فتكون الحكمة الإشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيما بعد الضغوط التي مورست على الفلاسفة المشائين إثرَ ظهور كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي.

فكان الحدس الإشراقي الذي لا يختلف في طبيعته المبدئية عن الذوق الصوفي، هو الرد الذي أتى به الفلاسفة المتألهون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

ومما يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أن القصة الرمزية عند السهروردي إنما تتم أحداثها خارج إطار العالم المحسوس لتنتقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هي الحال في قضية الغربة الغربية.

فيجعلنا نعي غربتنا في عالم الغرب الذي هو عالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقي، وتتبع هذه الوسيلة، طريقاً مزدوجاً يقوم على البحث وعلى التأله، معاً، أى على المعرفة والإصلاح الخلقى بالفضيلة، لأن الإشراق الحقيقي إنما هو جمع الفلسفة مع التصوف.

والمتموغل في هذا الطريق المزدوج، هو، في رأى السهروردي، القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهراً أو خفياً، قال السهروردي: «فإن اتفق في الوقت متموغل في التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله، فإن المتموغل في التأله لا يخلو العلام عنه، وهو أحق من الباحث فحسب.

إذ لا بد للخلافة من التلقى، ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب، بل قد

يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوقاً، وقد يكون خفياً، وهو الذى سماه الكافة القطب».

هكذا تلتقى فى النهاية، الحكمة الإشراقية والعرفان الشيعى، وقد كان هذا الالتقاء واحداً من أبرز العوامل التى جعلت للسهروردى تأثيراً منقطع النظير فى الأوساط الباطنية، وجعلت الحكم الإشراقية تستمر بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

(و) الإشراقية بعد السهروردى:

نُقلت معظم مؤلفات السهروردى إلى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القرن الثامن عشر، وستتم الحياة الفكرية للسهروردى، كما أشرنا سابقاً، من خلال العديد من المذاهب الصوفية والإشراقية التى ما زال لها إلى اليوم أتباع كثيرون، وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلم، وانتظموا فى «سلك الإشراقين» شمس الدين الشهرزورى، وهو تلميذ السُّهروردى وشارح لكتبه، ثم ابن كمونة وقطب الدين الشيرازى وكلاهما من القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد.

ثم كان لمذهب السهروردى انبعاث جديد فى القرن السادس عشر فى إيران على يد جلال الدوائى وغيث الدين منصور الشيرازى ثم فى القرن السابع عشر مع ميرداماد وتلميذه صدر الدين محمد الشيرازى المعروف بملا صدرا (المتوفى ١٥٠٥هـ / ١٦٤٠م) الذى يعتبر اليوم، عند محبذى الإشراق فى إيران، أستاذ الحكمة من غير منازع.

أما فى بلاد المغرب فقد كان للنزعة الإشراقية عدد من الأتباع أبرزهم ابن طفيل فى قصته الرمزية حى بن يقظان، وقد استهل ابن طفيل مقدمة قصته

هذه بأن جعل الغرض منها إيضاح ما يمكنه إيضاحه «من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا».

ثم يذكر أنه وصل بالرياضة والتأمل، إلى مقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما، غير أن الذي وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتمان أمرها وإخفاء سرّاً بسبب ما يملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل».

وينبه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تَعَصِمَهُم العلوم، فصرّحوا بأقوال يعنى ظاهرها الاتحاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامي «سبحان ما أعظم شأنى» وقول الحلاج: «ما فى الجبة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السابقة، أن الوصول إلى الحق عن طريق المشاهدة والإشراق الروحى والذى لا يكون بطبيعته إلا ثمرة اختبار روحى شخصى، يفترض أولاً تحصيل الفلسفة النظرية، وهاتان الخطوتان هما، فى لغة السهروردي: البحث ثم التأله، وقد قال فيهما ابن طفيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر».

ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العلقية على اختلافها، وهى التى تسمى فلسفة، فإن الوصول إلى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحية وحياة التأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول فى السالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما،

عنت له خلصات من اطلاق نور الحق لذينة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه .

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض، ثم إنه ليوغل فى ذلك، حتى يغشاها فى غير الارتياض فيكاد يرى الحق فى كل شىء، ثم يتدرج فى المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق فتدر عليه اللذات العلى .

وكأن هذا الذى ذكره ابن سينا، تحقق لحيّ بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلى أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدهما عرف من طريق النظر أيضاً أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل ما يمكن أن يتصور من لذة ومن سعادة، حيثئذ حصل له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة .

«وقد رسخ فى قلبه فى أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه، وذهل عما كان فيه تصفح الموجودات واشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول» هكذا كانت لحيّ بن يقظان الإرادة التى هى شوق ونزوع إلى العالم العلوى، ثم كانت له الرياضة من تشبهه بعالم الأفلاك خاصة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى تحققت له المشاهدة، فكانت «تغيب عن ذكره فكره جميع الذوات إلا ذاته .

فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحض، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وميع القوى المفارقة للمواد .

والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل وضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود». .

ومع ذلك، فإن حى بن يقظان، لم يقع في الاعتقاد الخطر بالحلول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة». .

وتتابع الإشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتيني ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثير الفكر الغربي بالأفكار الشرقية واليونانية عامة، وبالفكر العربي والإسلامي بصورة خاصة. .

فإن الإشراقية الأوروبية، نشأت كردّة فعل على التزمّت الديني والتعصب المذهبي من جهة أولى، ثم كردة فعل أيضاً على المذاهب الفلسفية المتطرفة في ماديتها، فكأن الإشراقية هناك كانت وسيلة للتحرر ولاسترداد معنى الوجود الإنساني الذي يُفقد إذا صار الإنسان مجرد كمية مهملة في بحر المادة غير المحدود ويُسترجع إذا استعاد الإنسان إدراكه لذاته. .

وأدرك الحق في ذاته فاتصل بالله، وتسيطر على الإشراقية اللاتينية، أفكار إكهارت Maitre Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهي بالتالي ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الإنجيلي، ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التي عرفتھا المذاهب المدرسية في القرون الوسطى. .

وأما فى القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، أبرزهم براسيلس Paracelse وفلتين فيجل Valentin Weigel Boheme .

٥ - الإشرافية والفلسفة النظرية:

عرفنا أن النزعة الإشرافية هى تيار فكرى ضخيم، يحمل فى داخله التراث الشرقى، من الشواطئ الشرقية للمتوسط حتى بلاد الصين، ولكن الإشراف لم ينتظم فى مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذه عنها.

ولذلك نجد الإشرافيين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وأمبادقليس وأفلاطون وأرسطو... من الحكماء الإلهيين جنباً إلى جنب مع هرمس وزرادشت ومائى وغيره، والحق، هو أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، بشخص أفلوطين خاصة، هى التى استوعبت الروحانية الشرقية أخضعتها لنظام المنطق اليونانى.

فصارت الإشرافية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضاً، وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والإشراف كما اتضح الفرق بينهما أيضاً، فى مقدمة قصة حى بن يقظان لابن طفيل.

فالفيلسوف النظرى هو بمثابة الإنسان الذى ولد أعمى ونشأ فى مدينة وتعرف إلى جميع ما فيها بما عنده من الإدراكات الأخرى، حتى، إذا فُتح بصره لم ير شيئاً على خلاف ما كان يعتقد.

بل حصل له «فى ذلك كله أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة والسعادة» فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل: هى حالة الأعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذى فتح بصره، يبقى إذن أن العقل أداة صالحة لإدراك الوجود. ولكنه يقف عند العالم الروحانى، لا سيما عند الوجود الأول، فيثبته دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس وإشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الإشراقيين يصرون على تمييز الإشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية، فالسهروردى مثلاً، يشدد على أن الإشراق «علم حضورى» بينما الفلسفة «علم تصوّرى» وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الإشراقية.

فإنه ينتقد هذه النظرية التى ينسبها إلى المشائين إذ هى، فى رأيه، لا تفسر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، أن هذا الإشكال «لا ينحل إلا عن طريقة حكمة الإشراق».

وفى الاتجاه نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العاقل عاجزاً عن حل الإشكال المتعلق بقدّم العلامة وحدوثه، حتى إذا كان الإشراق انحلت معه الإشكالات كلها، إن الفلاسفة يضعون النظريات.

ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحى، من صدق ما يذهبون إليه، ولذلك، فإن السهروردى، فى كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه فى المنام، ويعترف له بأن البسطامى، وسهل التستري وأمثالهما «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً».

وربما كان موقف الإشرافيين من المنطق، هم أبرز ما يميزهم من الفلاسفة المشائين، فالمنطق، عند الإشرافيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية، إه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالإشراف.

ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحي، هكذا يتعين موقع مصنفات السهروردي الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقية الإشرافية التي تضمنها كتابه حكمة الإشراف والسهروردي يقول بكل وضوح في المطارحات: إن الصوفي غير المتفلسف هو صوفي قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوف هو فيلسوف ناقص.

٦ - الإشرافية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الإشراف والتصوف أكثر مما هي شديدة بين الإشراف والفلسفة النظرية، لا سيما الفلسفة المشائية، غير أن بينهما فرقاً في نقطتين أساسيتين علينا إيضاحهما:

النقطة الأولى: هي في موقف كل فريق من العقل فالإشرافيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل، فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفاً عقلانياً وعالمًا في المنطق والطبيعات وغيرهما، قبل أن يتكلم على الإشراف والمعرفة الإشرافية.

ورأينا عند السهروردي أبحاثاً في المنطقة والطبيعات والإلهيات لا تقل تفصيلاً وعمقاً عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة.

وأما ابن طفيل فإنه يحكى لنا فى قصة حى بن يقظان، حكاية العقل البشرى فى ارتقائه من المحسوس إلى ما وراء المحسوس وفى اكتشافه جميع حقائق الوجود، بينما نجد المتصوفين جميعاً متفقين على أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية وأن سلوك الطريق الصوفى لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية.

وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحاً مع الغزالى الذى بين فى جدله مع الفلاسفة فى كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين فى كتاب المنقذ أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

والنقطة الثانية: المرتبطة بالنقطة الأولى: هى فى الأساس الذى يبنى عليه كل من الإشراقيين والمتصوفين، فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم فى ذلك مخلصون للتقليد الغنوصى والأفلاطونى المحدث الذى يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحى، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الدينى. ولو أن بعضهم يُحل نفسه من العبادات فى مرحلة لاحقة، وقد تنبه عدد من المتصوفين إلى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردى المتصوف (المتوفى ٦٣٢هـ / ١٢٣٤م) (وهو غير السهروردى الإشراقى الذى مر ذكره) يهاجم الإشراق والإشراقيين فى كتابه: «عوارف المعارف»^(١) ويعتبر أن الانصراف إلى الخلوة والتأمل، بغية التوصل إلى الإشراق والمشاهدة.

(١) ت: الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق وهبه، ط مكتبة الثقافة الدينية.

يجب أن يكون مأخوذاً من الشريعة ومن التشبه برسول الله، وإلا، فإن هذه الأعمال تبعد الإنسان عن الله، وعنده، إن الفلاسفة الإشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الإشراقيين والمتصوفين مسأى عديدة مشتركة، حتى إن السهروردي، شيخ الإشراقيين، يعتبر البسطامي، وسهل التستري المتصوفين، من أفضل أساتذته.

بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً» وطبيعى أن تكون العلاقة وثيقة بين الإشراق والتصوف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وإمكان التعبير، وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة.

وقد بين الدكتور عمر فروخ في كتابه التصوف في الإسلام: أن محيي الدين بن عربي، ١١٦٥ - ١٢٤٠م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الإشراقي وأنه تحول من التصوف إلى الفلسفة سواء في نظريته في وحدة الوجود أو في الإنسان الكامل، ثم في نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التي تقربه من ابن سينا، في رأى المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض ١١٨١ - ١٢٣٥م.

وعند جلال الدين الرومي في ديوانه المثنوى، ليست يبيّنة عن رمزية الإشراقيين عموماً، وأما فريد الدين العطار ١١٤٢ - ١٢٢٠ في قصته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذى بدأه ابن سينا في قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفى الفلسفى عند المتصوفين فى مرحلة مبكرة جداً من نشأة التصوف الإسلامى وقبل أن تظهر النزعة الإشراقية فى الفلسفة

الإسلامية، فهذا معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) يعرف التصوف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق» ومثل هذا الاتجاه تجده أيضاً عند أبي سليمان الدارني (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) بل إن أقواله في النور والإشراق أكثر وضوحاً من أقوال سائر المتصوفين، ثم يأتي ذو النون المصري (المتوفى ٢٤٥ هـ/ ٨٥٩ م) وهو أستاذ في الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف.

وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الإشراقيين على حد سواء، وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدثوا عن الإشراق أو الذين يعتبرهم الإشراقيون من جماعتهم، نكتفي بالإشارة إلى ما يقوله إبراهيم بن أدهم عن العقبات الست التي يجتازها السالك، وهي كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهد عند ابن سينا.

وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الإشراقية والفلسفية وما يقوله المتصوفون في فيض الجمال (عبد الرحمن جامي ١٤١٤ - ١٤٩٢، جلال الدين الرومي ١٢٠٧ - ١٢٧٣) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربي...).

هذا كله يبين بوضوح، أن الإشراقية والصوفية نهلاً من منابع واحدة وسعيًا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين^(١).

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٣٠، ط معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨ م.

ترجمة شهاب الدين السهروردي صاحب كتاب حكمة الإشراق

شهاب الدين السُّهْرَوْرْدِي (٥٤٥هـ - ٥٨٦هـ) هو يحيى بن حبش بن أميرك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين. فيلسوف إسلامي كردي. سُهْرَوْرْد - وقد تسمى سَهْرَوْرْد أيضاً - بلدة كردية قريبة من زَنْجان، في شمال غربي إيران، وهي منطقة ميديا القديمة. ذكرها كل من الاصطخري (ت ٣٤٦هـ)، وابن حوقل (ت بعد ٣٦٧هـ)، وياقوت الحموي (ت حوالي ٦٢٦هـ)، وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ).

ضمن منطقة الجبال، ويشكل شرقي كردستان وجنوبيها حوالي ثلاثة أرباع منطقة الجبال، وتقع سُهْرَوْرْد غربي هذه المنطقة، وشمالى شهرزور، على تخوم إقليم كردستان - العراق مع إيران (انظر خريطة إقليم الجبال).

وقد ذكر ابن حوقل في كتابه (صورة الأرض، ص ٣١٤) أن سهرورد تشبه شهرزور من حيث «رغد العيش، وكثرة الرخص، وحسن المكان، وخصب الناحية، بحالة واسعة، وصورة رائعة، وقد غلب عليها الأكراد».

نشأته وثقافته:

اسمه - حسبما ذكره ابن خلكان وصبطه - هو يحيى بن حبش بن أميرك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين، ولُقِّبَ بالمقتول، وبالشهيد. وابن خلكان هو خير من يعرف أسماء الكرد ويضبطها فهو كردي،

ومطونه قريب م موطن السهرردى، ولم يكتف ابن خلكان بضبط كلمة (أميرك)، وإنما أوضح دلالتها عند الكرد، فهي تصغير لكلمة (أمير).

ذاكرًا أن (الكاف) تلحق أواخر الأسماء للتصغير؛ وهذا أمر معروف فى اللغة الكردية قديمًا وحديثًا، مثل: مصطفى - مصطك، خليل - هلك، شيخ - شيخم، وهكذا دواليك.

وقد ولد السهروردي حوالى منتصف القرن السادس الهجرى، ويقع تاريخ مولده بين سنتى (٥٤٥هـ / ١١٥٠م)، و(٥٥٠هـ / ١١٥٥م)، وأمضى سنى حياته الأولى فى بلدته سهرورد، وهناك تلقى ثقافته الأولى، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم صوفية، ولا توجد معلومات حول تفاصيل مرحلته العلمية الأولى.

ولم يكتف السهروردي بما تلقاه من العلوم فى بلدته سهرورد، وإنما قام برحلات علمية عديدة، مثله فى ذلك مثل كثيرين من طلبة العلم فى عصره، فكان كثير الترحال من بلد إلى آخر، وكان كلما حل ببلد يبحث عن العلماء والحكماء فيه، فيأخذ عنهم، ويصاحب الصوفية، ويأخذ نفسه بما كانوا يمارسونه من مجاهدات ورياضات روحية، وقد قال فى آخر كتابه (المطارحات): «ها هو ذا قد بلغ سنّى تقريبًا ثلاثين سنة، وأكثر عمري فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها، وأكثر العجب من ذلك».

وقد سافر السهروردي وهو صغير شرقًا إلى مراغة وأصفهان، وغربًا إلى بلاد الشام وآسيا الصغرى (تركيا حاليًا)، ومن أساتذته الأوائل فى مراغة مجد الدين الجيلى أستاذ فخر الدين الرازى.

وفى أصفهان التقى بتلامذة اليلسوف الشهير ابن سينا، واطمأن إلى صحبتهم، وأولع بهم، فكانوا أصدقاءه. واتصل السهروردي بالشيخ فخر الدين المارديني، وكانت بينهما صحبة، ويبدو أثر ذلك فى مذهبه المشائى، وسافر إلى دار بكر أيضاً، وكان يفضل الإقامة فيها.

واتصل بأمير خربطون عماد الدين قره أرسلان، وهدى إليه كتابه (الألواح العمادية)، ويرى المستشرق ماسينيون أنه أسس مذهبه الإشراقى فى بلاط هذا الأمير، واستقر به المقام أخيراً فى مدينة حلب، وهناك كانت خاتمة المساوية.

فكره الفلسفى الإشراقى:

اليونان هم الآباء الحقيقيون للفلسفة بمعناها الدقيق، تلك حقيقة لا ريب فيها، وقد جمعت فلسفة سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) بين المثالية والمادية، فى حين طغت المثالية على فلسفة تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)، وطغت المادية (المشائية) على فلسفة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) تليذ أفلاطون.

وترجع الفلسفة الإشراقية إلى الفيلسوف اليونانى أفلاطون، وقد يكون أفلاطون فى إشراقية متأثراً بالزردشتية فى عهدها المتأخر، وتتخذ الإشراقية عند أفلاطون صيغة فيض العالم عن العقل الأول (العلق الفعال).

أما فى صورتها الإسلامية فإنها تعود إلى حكمة المشاركة أهل فارس، وهى تعنى (الكشف)، وبعبارة أخرى: الإشراقية الإسلامية تعنى الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق الذوق والكشف، وليس عن طريق البحث والبرهان العقلين.

قال قطب الدين الشيرازى فى مقدمة كتاب (حكمة الإشراق للسهروردي): «إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين من أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول.

لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنُسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف.

وكذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير». ويرى الإشراقيون أن المعرفة لا تقوم على تجريد الصور، كما يقرر المشاؤون (أتباع فلسفة أرسطو)، بل هى معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر الورانية صعوداً كان أم نزولاً.

والسهروردي من كبار مفكرى الفلسفة الإشراقية، ولا يعنى (الإشراق) هنا الذوق والكشف فقط، وإنما استعمله السهروردي استعمالاً خاصاً.

فقد ذهب إلى أن «الله نور الأنوار»، ومن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالمين المادى والروحى، وأضاف السهروردي أن (النور الإبداعى الأول) فاض عن (الأول) الذى هو (الله/ نور الأنوار)، وتصدر عن النور الإبداعى الأول أنوار طولية سماها (القواهر العالية).

وتصدر عن هذه القواهر أنوار عرضية سماها (أرباب الأنواع)، تدير شؤون العالم الحس. وابتدع السهروردي عاملاً أوسط بين العالمين العلقى (نور الأنوار) والعالم المادى، سماه (عالم البرزخ) و(عالم المثل)، وهذا يذكرنا - ولا ريب - بعالم المثل فى فلسفة أفلاطون.

ويعد السهروردي أول من تصدّى للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجرى، فقد أعرب فى مؤلفاته عن تبرّمه بها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشرافية، وهذا يعنى أنه كان صوفياً أكثر من كونه فيلسوفاً، على أنه يضع الفلسفة والتصوف فى علاقة خاصة لا توجد عند غيره، وهو يميّز بين نوعين من الحكمة:

* الحكمة البحثية: وهى تعتمد على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وهى حكمة الفلاسفة.

* الحكمة الذوقية: وهى ثمرة مجاهدات روحية، ويحيها الإنسان لكنه لا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الإشرافيين.

ولا يرى السهروردي تعارضاً بين الحكمتين، فالإشرافى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية، وينفذ فى الوقت نفسه إلى أسرار الحكمة الذوقية. ويرى السهروردي أن الفكر الإنسانى غير قادر وحده على امتلاك المعرفة التامة، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى، كما أن الاختبار الروحى لا يزدهر ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية السهروردي هذه جعلته موسوعى النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة.

وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وأخى بين أفلاطون وزرادشت وبين فيثاغورس وهرمس.

آثاره الفكرية:

إن المصير المأسوى الذى انتهى إليه السهروردي جعل إنتاجه الفلسفى غير معروف بعض الوقت، وخاصة أن خصومه من الفقهاء حاربوا فكره ومنطلقاته

الثقافية، لكن تلامذته أخلصوه لفكره، واهتموا بتتبع أخباره وتدوين إنتاجه العلمى، وقد جاء فى المصادر اسم تسعة وأربعين كتاباً له، ما بين منشور ومنظوم، وهذا دليل على غزارة علمه، وسعة أفقه الثقافى.

ونذكر فيما يأتى بعضها تلك المؤلفات: حكمة الإشراق - هياكل النور - التلوينات - واللمحات فى الحقائق - الألواح العمدانية - المشارع والمطارحات - المناجاة - مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم - التعرف للتصوف - كشف الغطا لإخوان الصفا - رسالة المعراج - اعتقاد الحكماء - صفيّر سيمورغ.

وبالمناسبة سيمورغ هو طائر سيمرغ الأسطورى فى التراث الشعبى الكردى، وكنت أسمع من الجدات والأمهات، وأنا صبى، قصصاً أسطورية حول هذا الطائر، وكن يسمّينه (سِمْلِق). وقد قسم ماسينيون إنتاجه العلمى إلى ثلاثة مراحل:

* مرحلة الشباب (العهد الإشراقى): الألواح العمدانية، وهياكل النور، الرسائل الصوفية.

* مرحلة العهد المشائى: التلوينات، اللّمحات، المقاومات، المطارحات، المناجاة.

* مرحلة العهد الأخير: وقد تأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة، وبابن سينا، ومن مؤلفاته: حكمة الإشراق، واعتقاد الحكماء، كلمة التصوف.

صراعات حادة!

لم يكن عصر السهروردي (القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي) عصر تسامح فكري، إنه كان عصر صراعات سياسية ومذهبية حادة. وكان حلقة من حلقات الصراعات الممتدة في القرنين الرابع والخامس الهجريين: - أما مذهبياً ففي القرن الرابع الهجري كان أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) قد انقلب على المعتزلة بعد أن كان منهم، وأعلن الثورة عليهم، وراح يعمل في مذهب الاعتزال هدمًا وتدميرًا، حاملاً لواء السنة ضد المذاهب الباطنية والتأويلية، وسرعان ما وجد أتباع (المنقول) الحانقين على (المعقول) بغيتهم في النهج الأشعري.

ولا سيما أتباع المذهب الشافعي، فاعتنق كثير من الفقهاء والعلماء الفكر الأشعري، وحمل لواءها بعض مشاهير المفكرين، من أبرزهم أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي عُرف بلقب (حجة الإسلام)، ربما لأنه حمل حملات شعواء على الفلاسفة، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ألف لهذه الغاية كتابين هما (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة)، وعلى العموم كانت ثمة حملة شديدة من الاضطهاد والتعصب تشنّ ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وإمامية وغيرهم من مذاهب الشيعة.

وأما سياسياً فكان العالم الإسلامي موزعاً بين الخلافات العباسية السنية، والخلافة الفاطمية الشيعية، وكان البويهيون الشيعة قد هيمنوا على مقاليد الأمور في إيران وكردستان والعراق (٣٣٤ - ٤٤٧هـ)، وأبقوا على الخلافة العباسية ظاهراً، وتحكموا في الخلفاء حقيقة.

وما إن برز التركمان السلاجقة فى الشرق - وكانوا قد اعتنقوا مذهب السنة - حتى استعان بهم الخلفاء العباسيون للخلاص من البويهيين الشيعة، وهذا ما أنجزه السلاجقة، ووجدت المؤسسة السلجوقية الحاكمة أن الخط الأشعرى هو خير سلاح لتحقيق الانتصار الإيديولوجية على البويهيين، بعد تحقيق الانتصار العسكرى، كما وجدوه خير سلاح لمقارعة الأيديولوجية الفاطمية منافستهم القوية.

وسلك الزنكيون - وهم تركمان من أتباع السلاجقة - سملك سادتهم، وضغط آخر سلاطينهم نور الدين زنكى على واليه فى مصر صلاح الدين الأيوبى فى مصر لإلغاء الخلافة الفاطمية سنة (٥٦٧هـ / ١١٧١م)، واتخاذ المذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى مذهباً رسمياً للدولة.

وكان الأيوبيون الكرد قد تربوا على الثقافة ذاتها، فكان من الطبيعى أن يكون للمذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى المقام الأول فى أرجاء الدولة الأيوبية.

فى حلبة المناظرة:

فى هذا المناخ الذى التحمت فيه السياسة بالثقافة نُظر بعين الريبة إلى كل دعوة باطنية، توجّساً من أن يستعيد أتباع الفاطميين مواقعهم فى العلم الإسلامى، وكان من سوء حظ السهروردى أن حياته ذهبت ضحية هذه الصراعات السياسية بصور مؤلمة ومأسوية.

لقد توجّه السهروردى إلى حلب، وكانت حينذاك من أهم المدن فى شرقى الدولة الأيوبية، إنها كانت تحمى ظهر الدولة من بقايا الزنكيين فى

مناطق الموصل، ومن سلاجقة الأناضول، وكان هؤلاء يضعون العصي في عجالات الاستراتيجية الأيوبية بين حين وآخر.

كما أن حلب كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذى كان يستمد منه المقاتلين من أبناء القبائل الكردية فى الظروف الحرجة، لذلك كان صلاح الدين قد ولى عليها - أقصد: حلب - ولده الشاب الملك الظاهر، وأحاطه ببطانة من الفقهاء والعلماء. وكان من الطبيعى أن يقع التصادم بين السهروردي الفيلسوف الصوفى الإشراقى، بكل ما كان يتصف به من حماس الشباب، واعتداد بالذات، وشجاعة فكرية إلى حد التهور، وبين فريق من العلماء والفقهاء الأشاعرة الذين يعادون الحرية الفكرية، ويتوجسون شراً من عودة الفكر المعتزلى الذى يقدم العقل على انقل، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفية، خوفاً مما تشتمل عليه من باطنية، وحذراً من العلاقة بين الباطنية والتشيع؛ سواء أكان فاطمياً أم غير فاطمى.

وكان الملك الظاهر قد أعجب بالسهروردي، بل أصبح السهروردي من أصدقائه، ونظراً لاشتداد الخلاف بين السهروردي والفقهاء دعاهم الظاهر إلى مناظرة فكرية.

وكان من جملة ما دار فى المناظرة بين الفقهاء والسهروردي ما يلى:

- الفقهاء: أنت قلت فى تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل.

- السهروردي: ما حدا لقدرته؟! أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟!!

- الفقهاء: بلى.
 - السهروردي: فالله قادر على كل شيء.
 - الفقهاء: إلا على خلق نبي فإنه مستحيل.
 - السهروردي: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟!
 - الفقهاء: كفرت! ويبيّن من هذه المناظرة أن السهروردي فرق بين النقل والعقل، بين (الإمكان التاريخي) و(الإمكان العقلي).
- فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية، وليس ثمة اعتراض في الوقت نفسه على صحة النص الديني القاضي بأن النبي محمداً خاتم الأنبياء. أما الفقهاء فقد تمسكوا بحرفية النص الديني، وأحسب أنهم كانوا أعجز من التحليق في الآفاق الفكرية والفلسفية التي كان السهروردي ينطلق منها.

ثمن الشجاعة:

بلى إن الجرأة العلمية كانت طبعاً في السهروردي، وكانت تلك الجرأة تتفاقم فتصل إلى حد التهور أحياناً، وقد أشار الشيخ سديد بن رقيقة إلى تلك الخصلة، فذكر: «أن شهاب الدين السهروردي كان يتردد إليه في أوقاته، وبينهما صداقة.

وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: ما أذكى هذا الشباب وأفصحه، ولم أجد أحداً مثله في زمانى، إلا أنى أخشى عليه، لكثرة تهوّر واستهتاره وقلة تحفّظه، أن يكون ذلك سبباً لتلفه».

وقال فخر الدين المارديني :

«فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق، وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب، وناظر بها الفقهاء، ولما يجاره أحد، فكثرت تشنيعها عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين، لسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبأن له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه، وصار مكيناً عنده، مختصاً به.

فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أُطلق فإن يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك».

وأفاد ابن أبي أُصَيْبَةَ في (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٦٧): «أن الشهاب بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدرًا منهم، فتعصبوا عليه، وأفتوا في دمه، حتى قُتل».

نهاية مأساوية:

وهكذا نرى أن نقمة العلماء والفقهاء على السهروردي لم يكن بسبب الاختلاف الفكري فقط، بل لأنه كشف أمام الملك الظاهر جهلهم أيضاً، ونافسهم على مجالسة الملك وصداقته.

وقد علموا - ولا ريب - أن السهروردي إذا تمكّن من قلب الملك فسيخسرون مناصبهم ونفوذهم، فقرروا كما أوضح فخر الدين أن يقضوا عليه ليس فكرياً فقط، وإنما أن يقتلوه جسداً وفكراً. وكان صلاح الدين أحوج الناس في ذلك الوقت إلى وحدة الصف في دولته المترامية الأطراف، والتي كانت تخوض واجهة حامية ضد الفرنج غرباً، وصراعاً خفياً ضد الزنكيين في الموصل وأطرافها، وضد السلاجقة في الأناضول.

بل أحياناً كانت ثمة خلافات تحت الرماد مع بطانة الخليفة العباسي نفسه في بغداد وكان الفقهاء والعلماء والمدرسون هم جيشه الضارب في تحقيق تماسك صفه الداخلي، فهم الذين يمسون الجماهير من خناقها في كل عصر، ويوجهونها الوجهة التي يريدونها.

وأحسب أن صلاح الدين - وهو السلطان السني الشافعي الأشعري - أخذ كل هذه المعطيات بعين الاعتبار، وأرسل إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً بخط القاضي الفاضل يقول فيه: «إن هذا الشاب السهروردي لا بد من قتله، ولا سبيل أنه يُطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه». إذاً قد حكم على السهروردي بالموت. لكن كيف تم تنفيذ الحكم؟! الروايات في هذا الصدد مختلفة.

ولعل أصحها هو ما أورده ابن أبي أُصَيْبَةَ، إنه قال: «ولما بلغ الشهاب ذلك، وأيقن أنه يُقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك في مكان منفرد، ويُمنع من الطعام والشراب، إلى أن يلقي الله تعالى. ففعل به ذلك، وكان في أواخر سنة (٥٨٦هـ) بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة». وكأنا السهروردي قد تنبأ بالمصير الذي سيلقاه في قصيدة جاء فيها:

أبدًا تحنّ إليكم الأرواح ووصالكم ریحانُها والراحُ
وقلوبُ أهلٍ وِدادكم تشاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاحُ
وارحمتا للعاشقين! تكلّفوا سترَ المحبّة، والهوى فضّاحُ
بالسرّ إن باحوا تباحُ دماؤهم وكذا دماءُ العاشقين تُباحُ

إلا أنه بقدر ما تعرف تقترب من الحقيقة . وبقدر ما تقترب من الحقيقة
تختلف مع الآخرين . لا أقصد كل الآخرين ، وإنما أقصد الآخرين النمطيين .
أولئك الذى يرتعدون هلعًا من انطلاقات الفكر الحر . وقد دفع السهروردي
حياته ثمناً لأفكاره وفلسفته .

وليس هذا فحسب ، وإنما دفع حياته ثمناً لشجاعته الفكرية . وصحيح
أنه خسر سنوات كان من المحتمل أن يعيشها ، لكنه ربح موقعاً ناصعاً فى
سجل الخالدين .

الشيخ المقتول غريب الفكر والسلوك

تُعد شخصية السهروردي من الشخصيات القلقة التى اختلفت آراء
القدماء فيها ، وتباينت بين من يوصمه بالزندقة والإلحاد ومن يوصفه بالتقوى
والصلاح ولم يكن المتأخرون أقل خلاقاً بشأنها .

فقد أسبغ على نفسه شأن الكثير من مفكرى الصوفية هالات التعظيم
والغموض واجترأ الأعمال الخارقة التى بلغت حد التطرف مما جعله محط
إدانة المجتمع الدينى المحافظ واستهجان المحيطين به وتشنيعهم .

اتسمت حياة السهروردي بالهم والمعاناة والعزلة وحب السفر والتنقل بين

البلدان ابتعاداً عن الناس وطلباً للمكابدة الروحية والمعاناة النفسية بحثاً عما يشفى غليله ويروى ظمأ نفسه الحائرة. فأثر العزلة منذ نعومة أظفاره.

لكى يتسنى له الانشغال كلياً بإرهاصاته الفكرية المبنية على الكشف ولمشاهدة الصوفية ونشر طروحاته وآرائه الفلسفية الجريئة التى جلبت له الويل ونقمة المجتمع وسخط الحكام. فالعزلة شأن خاص يختص به أولئك الذين أوتوا حظاً من الإحساس الروحى المرفه والافتقاد لحالة الوثام مع المجتمع والميل للمكابدة والمجاهدة مما وضعهم موضع الريية والشك والافتراء ومن ثم التنكيل.

كان السهروردى يتسم بإهمال المظهر وعدم الاكتراث لنظافة البدن والملبس فهذا ابن تغرى بردى المؤرخ الإسلامى يصف حالته وهيئته فيقول (كان ردىء الهيئة، زرى الخلقة، دنس الثياب، وسخ البدن، لا يغسل له ثوباً ولا جسمًا ولا يقص ظفرًا ولا شعرًا وكل من رآه يهرب منه لسوء منظره وقبح زيّه).

ومن طرائف ما يروى عنه أن أحد الفقهاء ونزل بأرض الروم، وكان السهروردى موجوداً فى رباط تلك البلدة أيضاً، فسمع فى الفجر صوت قراءة القرآن يتلى بصوت رخيم فسأل خادم الرباط:

من هذا القارئ؟ أجابه: شاب الدين السهروردى. فرغب أن يلتقى به ويتحدث إليه برغم تحذير الخادم من أنه لا يدخل عليه أحد بسبب غرابة أطواره ورائحته الكريهة، ولكن إذا علت الشمس فبوسعه أن يراه وهو يخرج من صومعته ويصعد السطح ويقعد فى الشمس عارياً لا يرتدى إلا قطعة قماش سوداء قدرة بهت لونها.

يقول الفقيه: إنه ما إن اقترب منه حتى طوى مصلاه وجلسا يتحدثان
فسأله الفقيه: أيها الشيخ لو لبست شيئاً غير هذا! فأجابه السهروردي
باستغراب: أخشى أن يتوسخ! فرد الفقيه: تغسله. فقال السهروردي:
يتوسخ. فكرر عليه الفقيه: تغسله. فقال: ما حيت لغسل الثياب. لى شغل
أهم من ذلك.

هذه الحادثة إن صحت فهي تبين لنا حالة الانغمار الكلى التى يعيشها
أولئ: المفكرين وغايتهم عدم الالتفات للمظاهر. وتصور لنا من جانب آخر
(مشاعر الازدواج التى كان يراها الفرد فى مجتمعه من صور التناقض بين
حياة القول وحياة الفعل، وما يعانیه فى ذاته، كل ذلك ولّد حالات الإحباط
لدى صفوف من المفكرين الذين فشلوا فى مسعاهم بالوقوف فى وجه الظلم
والجور.

فأورثهم ذلك الدخول فى ميدان المقاومة السلبية والعجز عن الفعل
الإيجابى مما أدى إلى ردود فعل عقابية موجهة إلى الذات من الداخل. فبدأوا
بلوم النفس وإيذائها نتيجة العجز عن توجيه الغضب إلى الأنظمة السياسية.
فتكون النفس هى البديل عن المصدر الخارجى.

وهنا تبدأ أزمة هذه الفئات وتبدأ حياة القلق والحيرة والشعور بالذنب
وتأنيب الضمير، إنها شخصيات قلقة اتخذت من الحزن والشعور بالذنب
وتعذيب الجسد ونفى الذات فلسفة لها فى الحياة. وهى تحمل بالتأكيد ملامح
شخصية مصابة بصراعات وجدانية مريرة تعبر عن قلقها وإحباطها).

وفى شعره الذى كان مقلّاً فيه نجد السهروردي يصف لنا ما جالت به
نفسه الحائرة من أسئلة ملحة تتسم بالألم واللوعة وغربة الإنسان المرهف

الحس الساعى لاخترال المسافة الفاصلة بين (اللامتناهى والمتناهى ، بين الحق والخلق أو الجمع بين الواحد والمتعدد والفناء فى الله سبحانه وتعالى . وتصوير علاقة الروح بالبدن من حيث كونها الجسد قفصاً وسجناً للروح أو هى فى عالم غير عالمها).

ومن شعره المشهور المتداول ما يصف فيه حالات الغيبوبة التى تعتريه عن كل ما له صلة بالعالم الذى يعيش فيه متطلعاً للاتصال بالذات الإلهية عن طريق المكابدات الروحية والمجاهدات النفسية .

ويعد السهروردي من أشهر من استخدم الرموز فى فلسفته الصوفية من بين صوفية الإسلام (وغالى فى استعمال الرموز، إنه أخذ يستعمل صوراً ورسوماً وأشكالاً غير معبرة لا يفهمها أى شخص متخذاً منها وسيلة للتعبير عن المعارف الخاصة التى لا يمكن قولها بما هو متداول من لغة .

وذلك لإحاطتهم بأسرار وعلوم يصعب تأويلها وفهمها مما عرضة لشتى التهم والمآخذ والشكوك).

ففلسفة السهروردي مبنية على تجربة ذاتية يصعب الإمساك بها أو إدراكها وهى فلسفة إشراقية تبحث فى عالم لاروح وتهدف إلى الانسلاخ عن الدنيا ومشاهدة الأنوار الإلهية لاكتساب ما يدعو به العقل الفعال . وبسبب آرائه المتطرفة وغرابة أطواره وشطحاته وعباراته التى لم تكن تلتقى مع الذهنية السائدة فى ذلك العصر فقد نعت بالإلحاد والزندقة واتهمه المحافظون بالكفر والمروق عن تعاليم الإسلام وأكبروا عليه رؤيته لنفسه فى المنام وهو يشرب ماء البحر وبالغرور ومس الرفعة الإلهية من قوله (لا بد أن أملك الأرض) لذلك

ألبَ فقهاء حلب عليه القائد صلاح الدين الأيوبي الذي وافقهم وجاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر وإلى حلب يأمره بقتل السهروردي.

وبالفعل تم ذلك بعد محاكمته والإفتاء بقتله نتيجة تهوره وقلة تحفظه ودخوله في مناظرات غير مجدية مع فقهاء حلب لم يجن منها إلا الخصومة والتنكيل به والنقمة التي كانت سبب مصيره المفجع وهو في مقتبل العمر إذ لم يكن قد تجاوز الثامنة والثلاثين من عمره.

شيخ الإشراق والثقافات الدخيلة؛

البحث في جذور التفكير الدخيل في الإسلام يستوعب مجلدات عدة، لكن التركيز على دراسة شخصية روادها الأوائل كالحسن البصري وواصل بن عطاء اللذين استوفينا جانباً من شخصيتهما فيما سبق، يعطينا تصوراً واضحاً عن الأرضية التي قامت عليها الأفكار الفلسفية في أوساط المسلمين. وهنا نبحت عن مؤسس فكرة الإشراق بين المسلمين.

وبالذات في البلاد الشرقية كإيران والعراق وسوريا وتركيا وهو شهاب الدين السهروردي، شيخ الإشراق الذي تأثرت به الفرق الصوفية كما تأثر به الفلاسفة الإشراقيون مثل ملا صدرا الشيرازي.

لقد طاف السهروردي البلدان، حيث عاش فترة في زنجان ثم ذهب إلى أصفهان ودرس فلسفة ابن سينا، ومن هناك ذهب إلى أذربيجان، ثم إلى حلب حيث ألقى رحله هناك متقرباً إلى حاكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي.

إلا أنه جوبه بمعارضة من قبل الفقهاء الذين كانوا يحذرون من عودة الحركات الباطنية، فكان نتيجة لتلك المعارضة أن كفروه للاتهامات التي

وجهت إليه من قبيل أنه يكفر بختم النبوات بالنبى وبإمكانية أن يبعث الله تعالى نبياً جديداً بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وآله .

ونحن لا نستبعد ذلك من خلال أفكاره، وإن كان بعض المؤرخين ينفون عنه هذه التهمة. وبالتالي كانت النتيجة أن قتل السهروردي بأمر الملك الظاهر، ومن هنا أطلق عليه لفظ المقتول، وأطلق تلاميذه عليه كلمة الشهيد. غير أن شيخ الإشراق هذا الذى قتل فى الثلاثينات من عمره كان له الأثر السلبي البالغ فى الثقافة الإسلامية، لذلك يجدر بنا أن نقف قليلاً عند أفكاره.

كان السهروردي متأثراً بثلاث شخصيات هم أفلاطون وزرادشت وهرمس الذى يكاد يكون مجهولاً لدى الكثير بل لدى المؤرخين أيضاً، حيث يقولون أن هرمس هذا كان حكيماً كبيراً فى التاريخ، بل وبعض المسلمين يدّعون أن هرمس هو النبى إدريس.

غير أن هذا الادعاء بعيد عن الحقيقة كل البعد، لأن أفكار هرمس بعيدة عن أفكار النبى إدريس، وهى بالتالى بعيدة عن أفكار القرآن الكريم التى هى بدورها تعبير عن أفكار كل رسول من الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وهذا يشبه ادعاء البعض نبوة أفلاطون الذى هو بدوره خطأ كبير، لأن أفكار أفلاطون بعيدة عن الأفكار التى جاء بها القرآن الكريم.

وربما تتجلى لنا الأفكار التى تأثر بها شيخ الإشراق من خلال بعض عبارات كتاب له حيث يقول: «كانت فى إيران القديمة أمة تدار من قبل الله، وحكماؤهم الشامخون كانوا يختلفون كليا مع المجوس، وإنى سجلت

الأصول السامية لعقائدهم التى هى أصالة النور، وقد كملتها تجربة أفلاطون إلى مرحلة الشهود، وذلك فى كتابى المسمى بحكمة الإشراق، ولم يسبقنى إلى هذا العمل أحد».

فالذى يبدو واضحاً من هذا القول أن هذا الرجل قد تجاوز رسالة الإسلام وارتبط بالفرس القدماء، وهذه الحقيقة يؤكدتها الفيلسوف المعروف الملا صدرا الشيرازى حيث يقول: «الرجل - يعنى شيخ الإشراق السهروردي - كان متأثراً بفلسفة النور عند المجوس».

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذا الرجل كان منهزماً نفسياً أمام الثقافات الإغريقية. فمن خلال تعبيراته نستطيع أن قف على حقيقة وطبيعة هذا الجانب من شخصية السهروردي الذى يقول: «شاهدت أرسطو».

وقد ترى لى شبحاً فسألته ما رأيك فى أفلاطون؟ ويجيبه - شبح أرسطو الذى مات قبل سهروردي بقرون متطاولة - بأن أفلاطون هو أكبر فيلسوف وأعظم عارف، وبأنه مؤسس الثقافة الإنسانية». ويسرد سهروردي عن لسان شبح أرسطو فضائل لا تحصى عن أفلاطون.

ثم إن شيخ الإشراق يسأل أرسطو عن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون، فيجيب شبح أرسطو - على لسان السهروردي طبعاً - أن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون كنسبة الواحد إلى الألف. وهذا النقل المستوحى من شيخ الإشراق، يظهر مدى ذوبان الرجل فى الأفلاطونية.

فيحاول أن يظهر أن أفلاطون هو القمة الشامخة فى واقع الفلسفة، وأنه ليس لدى الفلاسفة المسلمين شىء. فهو ينقل إحياء ورؤيا عن أرسطو لتبرير

ما يذهب إليه، وما حكاه عن أفلاطون ليس وحيًا منزلاً عبر شبح أرسطو، بل هو فى الواقع تعبير عما يدور فى خلد السهروردى.

لأنه كان متصاغراً أمام أفلاطون، حتى قيل: إن السهروردى من أكثر فلاسفة المسلمين الذين صرفوا أوقاتهم فى تفسير كلمات أفلاطون.

هكذا نعرف مدى تأثير السهروردى بالأفكار الإغريقية، تلك الأفكار التى لم ينبج منها الكثير من الفلاسفة المسلمين. فالفارابى مثلاً كان متأثراً وبصورة عميقة بالفلسفة الهلينية وبالتالى بأفلاطون، فحيث رأى الفوارق الكبيرة والاختلاف العظيم بين أفكار كل من أفلاطون وأرسطو.

وحيث وجد أن أفلاطون يقول بالإشراق وأنه يقول بعالم المثل ويقول بالفيض بينما يخالفه أرسطو فى كل هذه المقولات وفى غيرها أيضاً؛ ولأنه كان يقدس الفلاسفة الإغريق جميعاً لم يكن الفارابى يتصور وجود مثل هذا الاختلاف فى مقولات حكيمين شامخين عظيمين (أفلاطون وأرسطو).

ومن هنا فقد أخذ على عاتقه التوفيق بين أقوالهما وذلك بجمع أفكارهما وهكذا ألّف كتاباً يفسر فيه كلمات أفلاطون بما ينساب أفكار أرسطو، ويفسر كلمات أرسطو بما يناسب أفكار أفلاطون. وسماه «الجمع بين رأى الحكيمين الإلهيين أرسطو وأفلاطون».

لعل هذا غريب، ولكن الأغرب منه أه سماها بالإلهيين، وأرسطو كما هو معروف ليس حكيماً إلهياً. ولعل الفارابى إنما جنح إلى هذه التسمية لاعتماده على كتاب موسم بكتاب «الإلهيات»، لأحد الكتاب فى القرن الثالث للميلاد - وليس قبل أربعة آلاف عام - وقع هذا الكتاب فى أيدي

بعض العرب الذين لم يكونوا يعرفون مؤلفه فنسبوه إلى أرسطو، وكان أن اعتمده الفارابى، وكان منه ما كان من الجمع بين النقيضين.

وليس الفارابى وحده الذى انتهج هذا الخط، بل السهروردي عمل به أيضاً. فتلك الخلصة السهروردية - التى رأى عبرها شبح أرسطو! - ليست إلا تعبيراً عن هذا المنطق. ولعل البعض يقول - كما يلحظ ذلك من كتاب «أصول الفلسفة الإشرافية» لمؤلفه على أبو ريان - أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشرافية هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والفارابى من قبل - وأعنى الأفلاطونية الجديدة - وكذلك عن كتابى «أثولوجيا» و«الإلهيات» المنسوبين خطأ إلى أفلوطين تلميذ أمونيوس مؤسس الأفلاطونية الجديدة.

المصادر:

- ١ - الدكتور إبراهيم مذكور (مشرف): الكتاب التذكارى شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٢ - الاصطخرى: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، ١٩٦١م.
- ٣ - ابن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٤ - خير الدين الزركلى: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
- ٥ - السهروردي: اللمحات فى الحقائق، بتحقيقنا - تت الطبع - مكتبة الثقافة الدينية.
- ٦ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧م.
- ٧ - الدكتور محمد على أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.
- ٨ - الدكتور محمود محمد على محمد: المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٩ - موقع آية الله العظمى تقى الدين المدرسى.
- ١٠ - موقع المعرفة (الموسوعة الحرة).
- ١١ - ليث فائز - جريدة الزمان ٨ / ٤ / ٢٠٠٤م.

ترجمة شمس الدين الشهرزورى

هو شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى من كبار فلاسفة الإسلام، اشتهر بالفلسفة الإشراقية المتوفى بعد سنة ٦٨٧هـ - ١٢٨٨م.

حياة الشهرزورى^(١):

كتب التراجم والتواريخ خالية عن ذكر مولده ومنشأه وتعلمه وتعليمه وذكر أساتذته وتلامذته، حتى أن المترجم ضياء الدين الدرّى الذى ترجم نزّهة الأرواح إلى اللغة الفارسية سكت عن ذكر أحواله وسوانح حياته.

والذى يعلم أن سامه كان محمد بن محمود، وكان يلقب بشمس الدين، ويسكن قرية يُقال لها «شهرزور» وتقع بين العراق وإيران، وقال ياقوت فى كتابه «معجم البلدان»^(٢): إن أكثر ساكنى شهرزور كانوا من الأكراد.

فلعل صاحبنا هذا كان كردياً، وقال بروكلمان^(٣): إن الشهرزورى كان مع السهروردى فى إجلائه وحبسه، وكان حياً فى سنة ٦٨٧هـ.

(١) عن كتاب نزّهة الأرواح وروضة الأفراح، بتصحيح وتعليق السيد خورشيد أحمد - طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند - ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

(٢) ٣١٢/٥ طبع مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٦.

(3) See Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Suppl. I, p. 850 - 851

Leiden, Brill 1937.

وهكذا ذكره عمر رضا كحالة فى كتابه معجم المؤلفين^(١)، ولكن فيه نظر، كما أشار إليه بروكلمان، لأن السهروردى قتل فى سنة ٥٨٧هـ، فكيف يقال إن الشهرزورى كان حياً بعد مائة سنة فى عام ٦٨٧هـ.

فالظاهر أن هذه الرواية غلط محض، وقال أهلوارد (Ahlwardt)^(٢): إن الشهرزورى كان حياً خلال سنة ٦٠٠هـ = ١٢٠٣م و ٧٨٠هـ = ١٣٧٨م.

ولو سلمنا هذه الرواية لثبت أن رواية حبسه مع السهروردى لا أصل لها، ولكن سخاو (Sachau)^(٣) قال فى مقدمته على «الآثار الباقية فى القرون الخالية» على هذا الأمر دلائل وشواهد أن الشهرزورى ألف كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»^(*) بين ٥٨٦هـ و ٦١١هـ.

ولو سلمنا هذا القول فحينئذ يكون الشهرزورى شيخاً طاعناً فى السن وقت قتل السهروردى، ومثله يقتدر أن يؤلف كتاباً مثل كتاب نزهة الأرواح.

ومن المعروف أن أفكار السهروردى المقتول وأقواله كانت رائجة بين الناس فى أثناء حياته، وقتل على قول المؤرخين بعد سنة واحدة من هذا التاريخ، فالقياس الغالب أن الشهرزورى كان شريكاً مع السهروردى فى أهدافه العالية، وكان معينه ومعاونه فى إنفاذ آرائه الحكمية.

(١) انظر ١١ / ٣٢٠.

(2) W. Ahlwardt, Die Arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Vol. 9.

(5) Edward Sachau, Chronologie Orientalischer. Volker, Von Alberuni.

(*) حققنا هذا الكتاب تحت عنوان «تاريخ الحكماء والفلاسفة» - طبع مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨.

وقد قال المترجم الدرر فى مقدمته^(١): كان من أقرباء السهروردي المقتول، وشرحه لحكمة الإشراق موجود محفوظ^(٢)، فالله أعلم بصحة هذا القول.

مؤلفاته الحكمية العلمية:

ومن مؤلفات الشهرزورى غير كتاب «شرح حكمة الإشراق» كما يظهر من فهارس الكتب وقول المؤرخين كتب عديدة محفوظة فى مكتبات المشرق والمغرب، وهى كما يلى:

(١) نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء كتابنا هذا، وسيأتى ذكره مفصلاً فى الأوراق التالية.

(٢) الشجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية^(٣) قال المستشرق أهلوارد^(٤) (Ahlwardt) فى وصفه: هذا الكتاب أتم وأكمل رأياً وأحسن علماً فى الأسرار الربانية، فيه حل للمسائل المشككة وتفصيل للحملات العسيرة، وفيه أمور عجيبة ومهمات غريبة وإشارات لطيفة.

(٣) الرموز والأمثال الإلهية فى الأنوار المجودة الملكوتية^(٥).

(١) انظر مقدمة «كنز الحكمة» للدرى ص ١١.

(٢) انظر مقدمة كنز الحكمة ص ١٢.

(3) It is found at Esc (696), Raghib (707).

(4) W. Ahlwardt, Die Arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, p. 459 - under No. 10055.

(5) It is found at the following places Raghib (843/4), As'ad (1926), Kairo, (249).

(٤) مدينة الحكماء .

(٥) التنقيحات^(١) .

وليس لنا أن نشك في قول سخاو (Sachau) المذكور، لأه على الأغلب لما رأى ترجمة السهروردي المقتول مشمولة في نزهة الأرواح ظن أن الشهرزوري كان حياً في سنة ٥٨٦هـ .

فقد حررت هذه النسخة في سنة ٦١١هـ وفيها ترجمة الإمام فخر الدين الرازي أيضاً الذي مات في سنة ٦٠٦هـ، وأما ما قال سخاو (Sachau) أن الشهرزوري كان تلميذاً للسهروردي المقتول رأساً فهذا مبني على قياس ما ذكره المؤرخون في كتبهم .

منزلته بين الحكماء:

أما أحوال الشهرزوري وكيفية تعليمه وتلمذته أمام الأساتذة أمام الأساتذة فغير معلومة، ولكن مع ذلك يظهر من تصانيفه تبحره في العلوم النقلية والعقلية والفنون الأدبية .

ويتبين أنه كان بحراً ذخاراً في العربية والفارسية، بل كانت له درجة رفيعة بعد السهروردي المقتول في حكمة الإشراق . فقد قال الدرر في مقدمته على ترجمته الفارسية: إن الشرح الذي كتبه الشهرزوري لحكمة الإشراق كانت نسخته محفوظة عن الملا محمد جيلاني^(٢) وقد رآها، وثبت عنده بعد

(1) See Suppl. I p. 851.

(٢) انظر صفحة ١١ من مقدمة الدرر على كثر الحكمة، والملا محمد الجيلاني هو المعروف بملا شمسا، كان من أجلة تلاميذ باقر الداماد .

مقابلته بشرح قطب الدين الشيرازي^(١) أن شرحه كان مأخوذاً من شرح الشهرزوري وأنه كان مأخذاً عظيماً لشرح الشيرازي. فثبت من هذا أنه كانت للشهرزوري درجة عالية بين حكماء الإشراق وأن مرتبته في حكمة الإشراق كانت بعد السهروردي المقتول.

فلسفته والخلاف حول نسبة كتاب نزهة الأرواح إليه:

كان للشهرزوري مكانة ومنزلة رفيعة في الفلسفة، ولا سيما في الفلسفة الإسلامية، ومعتقداته كانت تابعة لها، وله نظر دقيق في العلوم الإسلامية، ومعتقداته كانت تابعة لا، وله نظر دقيق في العلوم الإسلامية، ولذا لما ذكر تراجم الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين في كتابه نزهة الأرواح ذكر رأيه على نصائحهم، ونقد أقوالهم وأصولهم وآراءهم في أمور الدنيا والآخرة، وبذلك يعرف منزلة الشهرزوري في الفلاسفة وحكماء الإسلام.

ولا شك في أن الكتاب «نزهة الأرواح» هو من تصانيف الشهرزوري، لا غير، كما حققه المستشرق سخاو (Sachau)، وليس كما قال المستشرق وليم كريتن^(٢) (W. Cureton) أنه ليس من مصنفات الشهرزوري، بل هو من تصانيف الشهرستاني، فقد وقع هذا الخطأ منه بسبب أنه ما كان على النسخة التي ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون (١٢٥/٢) اسم الكتاب ولا اسم مصنفه، وما كان في المتن ما ينبئ عنهما، وقد كان مكتوباً عليه بيد الكاتب: تاريخ الحكماء، فلذا اشتبه عليه أنه من تصانيف الشهرستاني.

(١) هو قطب الدين محمود بن مصلح الدين مسعود الشيرازي، كانت ولادته في سنة ٦٣٤هـ، وقد توفي بتبريز سنة ٧١٠هـ - كما في مقدمة الدرر ص ١١.

(2) W. Cureton, "Book of Religious and Philosophical Sects", Pref, p. vii.

وكما ذكر حاجي خليفة^(١) أن للشهرستاني كتاباً يسمى تاريخ الحكماء .
وقد أخطأ بروكلمان^(٢) (Brockelmann) أيضاً ذاهباً على منواله وكتب أن
تاريخ الحكماء (أعنى الكتاب نزهة الأرواح) هو للشهرستاني: وهذا خطأ
فاحش وقع منه، والله در المستشرق مكانه^(٣) (Mingana) حيث صحح هذا
الخطأ إذ قال: لو كان «نزهة الأرواح» من تصانيف الشهرستاني فكيف يمكن
أن تكون فيه ترجمة السهروردي المقتول في سنة ٥٨٧هـ = ١١٩٠م، لأن
الشهرستاني مات قبله في سنة ٥٤٨هـ = ١١٥٣م، فقد تحقق عدن المستشرق
مكانه أن تاريخ الحكماء أعنى نزهة الأرواح هو تصنيف الشهرزورى لا
الشهرستاني. وأيضاً ذكره حاجي خليفة^(٤)، وكتب «أوله» كما فى نسخة
برلين وترجمته الفارسية^(٥) محفوظة فى مكتبة متحف لندن على رقم
(١٠٠)، ومكتوب فى فهرسه أنها ترجمة فارسية للكتاب الذى ألفه شمس
الدين الشهرزورى باسم نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء .
فقد ثبت بلا ريب ولا شك مما سبق أنه من تصانيف صاحبنا شمس
الدين الشهرزورى لا غير.

(١) انظر كشف الظنون ٢٩١/١ .

(2) Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Vol. I, p. 429.

(3) See "Catalogue of Arabia Manuscripts" by A. Mingana. p. 473. John Rylands
Library, Manchester. U.K.

(٤) انظر كشف الظنون ١٩٣٩/٢ .

(5) See "Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British
Museum" by Charles Rieu.

فلسفة الإشراق وسبب ترويجها:

كانت فلسفة ابن سينا معروفة لدى الناس ومنتشرة فى أنحاء العالم الإسلامى قبل ظهور حكمة الإشراق، ولكن الفقهاء والصوفية كانوا على خلافها، وفى القرن الرابع لما شاع علم الكلام وقوى مذهب الأشاعرة استأمل فلسفة اليونانيين وحصلت قوة ظاهرة لأهل السنة والجماعة، والشيعية كانت رغبتهم إلى العلوم العقلية أكثر من العلوم النقلية، فمالوا إلى الاعتزال.

والوجه الآخر لتقوية مذهب الاعتزال فى هذا القرن أن الخلافة العباسية صارت ضعيفة والأمراء الشيعة كانوا يميلون إلى الاعتزال، ولكن فى القرن الخامس لما طلع السلاجقة على مطلع الاقتدار وكانوا من أهل السنة والجماعة ومؤيدين للخلافة العباسية تقوى مذهب الأشاعرة.

فحينئذ ظهر الإمام الغزالى^(١) ورفع علم فلسفته الإسلامية، وحصل لها موقع عظيم فى قلوب الناس، فرد على فلسفة اليونانيين ونجح فى أهدافه أى تغليب فلسفة اليونانيين وإمالة أذهان الفقهاء إلى التصوف وتزكية النفوس، وهكذا طرأ الزوال على علوم الفلاسفة فى المشرق.

ولكن لا تزال تترقى فى المغرب بواسطة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، حتى أن ابن رشد الذى كان داعياً إلى فلسفة أرسطاطاليس لما كتب كتابه المشهور «تهافت التهافت»^(٢) رداً على تصنيف الغزالى «تهافت الفلاسفة»^(٣) كادت الفلسفة أن تحيى بحياة جديدة.

(١) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

(٢) انظر كشف الظنون ١/٥١٢.

(٣) انظر كشف الظنون ١/٥٠٩.

وبالجملة لما ضعف أساس الفلسفة وعمارتها بهجمات الإمام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي^(١) على فلسفة اليونانيين تطرق حكمة الإشراق التي أسسها شهاب الدين السهروردي المقتول بامتزاج الفلسفة اليونانية وعلم التصوف، فعلم أنها ليست بفلسفة المشرق فحسب، بل هي تدعو إلى تزكية النفوس بمعاونة النور الإلهي.

والمراد بالحكمة عند الإشراقيين فلسفة مزجت بالتصوف في حدود معتقدات الشيعة، وإن أهل الإشراق ينسبون أساس هذه الحكمة إلى إدريس النبي عليه السلام.

ولكن الحقيقة الثابتة أن ترقى هذه الحكمة إلى المدارج العلية السنية كان بهمة شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي المقتول في سنة ٥٨٧هـ = ١١٩١م وبجهاد جاهد في سبيل إشاعتها بين الناس، حتى أنه صنف على هذا العنوان كتابه المشهور «حكمة الإرشاق»، وبين فيه الحكمة وطرقها والسبيل للحصول عليها بوضاحة تامة، ثم كتبت عليها عدة شروح، والمشهور من بينها هو شرح صاحبنا الشهرزوري الذي كان يغالب الظن تلميذاً خاصاً له وداعياً إلى فلسفته وحكمته، فألف كتاب «شرح حكمة الإشراق» الذي نحن بصدد تحقيقه.

(١) هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

كتاب شرح حكمة الإشراق

كانت طبيعة فلسفة الإشراق مثار جدل لفترة طويلة. فمنذ بدايات القرن الثالث عشر أى بعد عام (١٢٨٨) كتب شمس الدين الشهرزورى: إن فلسفة الإشراق هى فلسفة الفيض وهى تستند على الكشف أو هى فلسفة المشرقين الفرس كما تسمى ويضيف موضحاً أنها تعدل نفس الشئ منذ أن كانت فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق ولذلك فهى مرتبطة بالإشراق والذى هو تجل لأنوار العقل فى مبادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح لصافية عند تحررها من مسألة الجسمانية.

اعتمد الفرس فى فلسفتهم على الحدس والكشف، وقد فعل الفلاسفة اليونانيون نفس الشئ باستثناء أرسطو ومدرسته والذى اعتمد الفكر والقياس المنطقى.

استطاع الشهرزورى أن يحيط بكلا من الميزات الأساسية لفلسفة الإشراق ومعظم النقاشات المهمة التى تتصل بطبيعتها فلسفة السهروردي تختلف عن سابقتها الإسلامية كفلسفة ابن سينا فى إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فورى وحدس أنى حيث يلعب الحدس دوراً أساسياً على كل من المستوى الأولى للإحساس، وفى شكل المعرفة الصوفية المباشرة للموجودات المتعالية، والتى دعاها السهروردي فى كتابه بـ(الأنوار العقلية).

تقف فلسفته غالباً على الضد بشكل حاد دائماً فيما يبدو فهى متحركة ومدينة إلى فلسفة ما قبل الأرسطوطاليسية خصوصاً أفلاطون وكأفلاطونية

المحدثه فى أيام الإمبراطورية الرومانية، فإنه قد اعترف إن هذه الحكمة قد شرحت بشكل عام بصيغة رمزية فى الحكمة القديمة للأمم الأخرى وخصوصاً المصريين القدماء كما تتمثل فى هرمس (المثلث العظمة) والحكمة الفارسية القديمة والملوك الحكماء.

الجدل المتصور عادة فى تلك الفترة يتمثل بالضبط فى تلك الدرجة التى يجب أن ترى فيها فلسفة السهروردى كفلسفة فارسية، وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى يتمثل هذا الجدل فى ما إذا كانت فلسفة السهروردى يجب أن ترى كنظام فلسفى متكامل بالدرجة الأولى أو هى مجرد روحانية وعرفان.

يُميز السهروردى نفسه فترتين فى تفكيره الفلسفى مقسومة بعلم أرسطو المبسوط فى المبدء الأساسى للمعرفة بالوجود وبقبوله بحقيقة الأشكال الأفلاطونية، وهناك الأعمال التى كتبت فى زمن ما قبل العقيدة الأرسطية وهناك الأعمال الأخيرة التى عكست أفكاره الإشراقية، وتنقسم أعمال السهروردى إلى أربعة أقسام مستوحاة من تحليل مؤلفاته ومن مقدمته لكتاب حكمة الإشراق وهى كالتالى:

١ - كتب السهروردى العديد من المؤلفات السابقة لتطوره الفلسفى وهى كما يبدو كانت على شكل تمارين.

٢ - المؤلفات الفارسية والعربية الصوفية، حيث كتب العديد من الأعمال التى تعالج موضوع التصوف وأفضل ما هو معروف هو القصص الرمزية المكتوبة بالنثر الفارسى وهناك الأدعية أيضاً.

٣ - مؤلفات الشباب الأرسطية وهى ثلاثة أعمال وسيطة وموجزة لعمله الفلسفى الكبير وهى (التلويحات) و(المقاومات) و(المشارع

والمطارحات) وقد كتبت هذه المؤلفات بأسلوب ابن سينا التقليدي لكنها تنتقد الأرسطية فى عدة نقاط .

٤ - حكمة الإشراق .

العلاقات المتبادلة بين هذه المؤلفات كانت موضوعاً للجدل والتي عكست تفسيرات مختلفة عن طبيعة مشروع السهروردي الفلسفي وبين الباحثين الغربيين ، وتنقسم هذه التفسيرات إلى نظريتين رئيسيتين هما :

أولاً: رأى امستشرق الفرنسى الكبير هنرى كوربان والذي يرى مشروع السهروردي الفلسفي كـ(تصوف شرقى) ولذلك فالأعمال الأرسطية (المشائية) كانت لكها مرحلة انتقالية صافية فى تفكيره .

ثانياً: خلال المؤلفات الفلسفية تبرز حكمة الإشراق وحدها كتمثيل لفكر السهروردي الناضج ، المهم فى ذلك المؤلف هو ميتافيزيقيا الضوء والظلام وبشكل عام العناصر الميثولوجية فى فكر السهروردي وفوق ذلك فإن القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية تعتبر مثلاً للمرحلة النهائية والعليا فى فكره .

معرفة السهروردي الأولى للثقافة كان عبر إيران القديمة:

إن تفسير كوربان ذا جذور ليست حديثة وهذه الجذور موجودة فى الزرادشتية الشرقية لفلسفة الإشراق الهندية (mughal) لذلك فإن تفسير كوربان الآنف الذكر قد شرح ليس فى دراساته حول السهروردي فحسب ، بل فى ترجماته أيضاً ، وكذلك فى إضافاته النقدية لأعمال السهروردي فتصوراته المستخدمة لكلمات مثل (تصوف) و(مشرقى) يعكس البؤرة الأسطورية الساسية لتفسيرات كوربان .

ترجمته لفلسفة الإشراق تجاهلت المنطق وطبعاته الثلاث للمؤلفات الأرسطية (المشائية) (أو ربما كان من الأفضل القول، ضد الأرسطية) حذف منها المنطق والطبيعة وتحتوى على أقسام الميتافيزيقيا فقط . طرق كهذه تقلل حتماً من السمات الفلسفية لفكر السهروردي .

يرى الآخرون^(١) أن منهج السهروردي هو منهج فلسفي بالدرجة الأساسية وتعتبر مؤلفات النضج الأرسطية (المشائية) كجزء من نفس المنهج الفلسفي كحكمة الإشراق .

فى مثل هذا التفسير فإن نقد السهروردي المنطقى والميتافيزيقى للأرسطية (المشائية) مركزى لمشروعه الفلسفى، حيث يقدم السهروردي ما هو فلسفى بالدرجة الأولى مع إعطاء مكان لاستعمال الرمز والخبرة الصوفية وهكذا فإنه يفسر ويقيم بمصطلحات فلسفية .

إن مجموعة النصوص فى فلسفة الإشراق تقدم بالطريقة التالية:

التلويحات، المقاومات، المشارع والمطارحات وفى النهاية أفضل ما عرف والذي يحمل اسمًا لنظام جديد عنوانه (حكمة فلسفة الإشراق) بونفس الطريقة كذلك هى ضرورة دراسة كل جزء من كل نص (المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا) لإكمال فهم فلسفة الإشراق، وهذا ما يعززه الشهرزورى فى تعليقه الإشاقى الشامل فى (شرح حكمة الإشراق) .

(١) ومنهم الدكتور حسين ضيائى فى تقديمه لكتاب شرح حكمة الإشراق، ترجمة عمار كاظم محمد، والذي أخذنا عنه هذا التعريف بتصرف يسير .

المؤلفات الرمزية، كما لو كانت أدبية، تبدو كأعمال ليست مركزية
أساساً لفلسفة الإشراق:

هذا المدخل إلى أعمال السهروردي والذي تبدو فيه معظم المؤلفات
الأرسطية (المشائية) وفلسفة الإشراق كمجموعات مستقلة متماسكة يصدقها
أمثلة من التقاليد الفلسفية الإيرانية المتأخرة وهي تناقش دائماً ساتعمال
السهروردي لمصطلح ابن سينا التقليدي، وتأخذه كمدخل للافتراق وهي
بالضبط تلك النقاط التي هاجم فيها السهروردي ابن سينا والفلسفة الإسلامية
التي سبقته مثل: أسبقية الماهية، الأشكال الأفلاطونية، مصطلح الوجود،
رفض التعريف الأرسطوطاليسي وما يتعلق بها.

في مصطلحات فلسفة الإشراق فإن تلك القضايا المأخوذة من جزء
المنطق (وفلسفة المنطق) هي التي مال كوربان وأتباعه إلى إهمالها.

أشار السهروردي إلى فلسفة المنطق وهي جزء من مصدرين للفلسفة
المثالية بمصطلحات مثل: الحكمة البحثية، طريق المشائين ومذهب المشائين، أما
الجزء الآخر فهو (فلسفة الحدس) والذي له الأولوية في تأسيس مبادئ الفلسفة
والمصطلحات المستعملة لها مثل: ذوق، الحكمة الذوقية، العلم الحضوري
وعلم الشهود كلها تشير إلى فلسفة الحدس لكنها تختلف حين تستخدم في
سياق تقني.

هذا التمييز وضعه من قبل أرسطو في التحليلات المتأخرة حيث يعطى
الأولوية (للقياسات الأساسية المعروفة والمسموح بها) في العلم.

تفسر فلسفة الحدس في أغلب الأحيان (كتجربة صوفية) واتحاد فلسفة
المنطق والحدس في نظام موحد الذي هو - فلسفة الإشراق - كان إنجاز

السهروردي الرئيسي في عيون مؤرخي القرون الوسطى والشارحين للنصوص الإشرافية.

قضية فلسفة الإشراف ستلخص لاحقاً لكن من المناسب أولاً أن نورد شيئاً حول العقائد الأساسية المميزة للسهروردي ومدرسته.

أولاً: عقيدة المعرفة بالوجود؛

يشدد السهروردي على أن كل معرفة تستلزم مصدراً مباشراً ما، وهي مقابلة لا تتوسط بين العارف والمعرف وبصورة عامة فهو قد رفض الآليات الوسيطة كطرق لشرح المصادر المتنوعة للمعرفة وفي أقل تقدير فإن ذلك قد استلزم رفض نظريات التخارج والتداخل للتصور وما يشابهها من نظريات لتوضيح الأحاسيس الأخرى، أما على مستوى المنطق فهو قد رفض التعريف الأرسطي الأساسي بإثباته أن جوهر (الأشياء) ممكن أن يدرك من خلال المعرفة المباشرة.

وفي أعلى تقدير كان الحدس يعرف بنفس الطريقة التي تعرف بها الموجودات ما فوق الحسية. المعرفة بالوجود تستحضر أيضاً حل صعوبة التصورات الأرسطية (المشائية) للمعرفة الإلهية للأجزاء.

ثانياً: عقيدة أسبقية الماهية؛

يبدو أن السهروردي نفسه لم يستعمل هذا المصطلح وآخر ترجمة صنف وجوده كـ (أسبقية الماهية) بالتناقض مع زعم ملا صدرا (لأسبقية الوجود) هذه القضية تظهر من تقسيم ابن سينا المشهور للماهية ووجود الشيء الحقيقي.

برهن السهروردي أن وجود التصنيف الذهني الصحيح لا يتضمن الوجود الحقيقي المطابق له في الأشياء المادية، بوكلمة أخى فإن المفاهيم الميتافيزيقية كالوجود، الضرورة، الوحدة... إلخ، كانت مجرد اعتبارات عقلية والموجودات الفردية المادية فقط هي الموجودات الحقيقية.

يبدو من الواضح فى الختام أن السهروردي نفسه يرى أن السؤال حول الأشكال الأفلاطونية، قد أصبح هو القضية التى توحدته وقدماء الفلاسفة ضد الأرسطية (المشائية)، وذلك فإنه يرى أن هذه الأشكال ليست كينونات معرفية لكنها تفسير ميتافيزيقى للنظام فى الكون فهو يستنبط هذه القضية بمصطلحات عديدة من خلال أفكار روجيه.

تاريخ المدرسة الإشراقية:

إن أى تاريخ شامل لمدرسة الإشراق لم يكت لحد الآن ما عدا السنوات القليلة التى مكث السهروردي فيها فى حلب. فالمدرسة لم توجد كشىء منظم أو مجموعة مؤسسة بالمقارنة مع الفيثاغورثيين أو الأفلاطونيين الأوائل أو فلاسفة الإسلام.

يؤكد السهروردي فى حكمة الإشراق على أن الفهم الملائم لفلسفته يعتمد على القائم بالكتاب، أى خليفة السهروردي ومفسره، ذلك أنه يجب أن يكون هناك شخص مضمّر فى مذهبه.

يعلق الشهرزورى على ذلك قائلاً إن رحلات السهروردي كانت بدافع البحث عن مثل هذا النظر الثقافى ولم يجده، حيث تفرق تلاميذ السهروردي بمقلته ويبدو أننا لم نعر على اسم أى واحد منهم.

انتشرت كتب السهروردي بصورة واسعة بعد مقتله لكننا غير مصحوبة
بشرح سوى تفسير شفيق تقليدي .

الشهرزوري ودفاعه عن فلسفة الشهرزوري الإشراقية:

أول مدافع بارز عن فلسفة السهروردي كان الشهرزوري الذي اشتهر في
منتصف القرن الثالث عشر الميلادي ، وكما يبدو فإنه كان مؤلفاً للعديد من
الأعمال المقروءة بشكل واسع .

لقد بقي الشهرزوري شخصية غامضة نوعاً ما وعلى العكس من بعض
التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلميذاً مباشراً للسهروردي ، ولم يكن قد تعلم
بواسطة أحد من تلاميذه لكن يبدو من الواضح في مقدمة تعليقه على فلسفة
الإشراق أن معرفته بالسهروردي كانت عن طريق الكتب (القراءة) .

عرف الشهرزوري جيداً من خلال ثلاثة مؤلفات ، والتي قرأت بصورة
واسعة لكن بعضها لم تطبع (لحد الآن) وهي : الموسوعة الفلسفية المسماة
(الشجرة الإلهية) وقاموس السيرة الذاتية للفلاسفة القدماء والإسلاميين على
ضوء المبادئ الإشراقية المسمى بـ(نزهة الأرواح)^(١) وكذلك تعليقه على فلسفة
الإشراق .

شرح الشهرزوري لحكمة الإشراق وأثره:

تعليق الشهرزوري على فلسفة الإشراق كان الأساس لتعليق قطب الدين
الشيرازي العالم المعروف والذي كان تلميذاً لنصير الدين الطوسي ، حيث إن

(١) طبع هذا الكتاب عدة طبعات إحداها بتحقيقنا تحت عنوان «تواريخ الفلاسفة
والحكماء» - نشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨ .

تفسيره قد ضم وحل محل تفسير الشهرزورى، وأصبح الواسطة التى من خلالها أصبحت الفلسفة الإشرافية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين.

تأثير السهروردى كان واضحاً فى موسوعة قطب الدين الفلسفية بالفارسية والمسماة (درة التاج).

الشارح المبكر الآخر لفلسفة الإشراق كان اليهودى المتحول إلى الإسلام ابن كمونة، حيث كان كتابه (الجديد فى الحكمة) جزء من الفلسفة الإشرافية والذى كتب شرحاً على مؤلفات أخرى للسهروردى كالتلويحات.

فى القرنين التاليين كان هناك فراغ فلسفى على الرغم من الشروحات التى كتبت حول مؤلفات السهروردى بواسطة غياث الدين دشتكى وجلال الدين الدوانى.

فى حوالى بداية القرن السادس عشر الميلادى لم يعرف إلا القليل حول فلسفة تلك الفترة، لكن الإحياء الرئيسى لفلسفة الإشراق كان مقترناً بما تسمى بـ(مدرسة أصفهان) فى نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر والذى رافقه الرغبة فى إحياء العلم الزرادشتى فى الهند فى نفس الفترة.

لقد برز الاهتمام بالسهروردى من قبل طلاب مدرسة أصفهان، والذى كان اهتماماً فلسفياً كبيراً. لقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردى هو المير داماد (١٠٤٠ هجرية ١٦٣١ ميلادية)، حيث اعتبر تلميذه ملا صدرا (صدر المتألهين) من أهم الفلاسفة الإسلاميين فى الفترة التى تلت، حيث إنه انفرد عن المير داماد والتقاليد الإشرافية ببعض النقاط الهامة، وأهم قضية كانت هى

الحقيقة وأسبقية الوجود، بينما اعتبر السهروردى وأتباعه الوجود اعتبارياً (وجود سببى) ينتج بنشاط العقل، لكن ملا صدرا اعتبر أن هناك نوعاً عميقاً من الوجود لم يطبقه السهروردى فى نقده لابن سينا، ولذلك فإنه من الطريف القول أنه فى التقاليد الفلسفية الإيرانية أن هناك جناحان للتقاليد الإشراقية :

الأول: ظل وافياً للسهروردى فى قضية أسبقية الماهية .

والآخر: يقوده ملا صدرا والذى ينتقد السهروردى فى عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون عن أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التى وضعها السهروردى من قبل .

ومنذ ملا صدرا انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين لـ(ملا صدرا) وبين رافضين لنقد ملا صدرا للسهروردى، مع رجحان كفة المؤيدين عموماً، حيث تجد كلا المدرستين فى إيران إلى يومنا هذا.

ما زالت فلسفة الإشراق تدرس فى الأكاديميات اللاهوتية فى الهند. لقد ألهمت السمات الميثولوجية لكتبات السهروردى مجموعة من المثقفين الفرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتى أدهر كيوان .

بالنسبة لهم فإن السهروردى بتلميحاته لعقيدة النور والظلام التى استمدتها من الفرس القدماء قد كسب احتراماً ثقافياً للحكمة الزرادشتية، والذى بدأ فى نتاجات هذه المدرسة كـ(الدساتير) و(دابستان المذهب).

والتعبير الفلسفى الأكبر عن المدرسة الهندية يوجد فى تعليق (هراوى) الفارسى على فلسفة الإشراق، أما فى الأجزاء الغربية من العلام الإسلامى

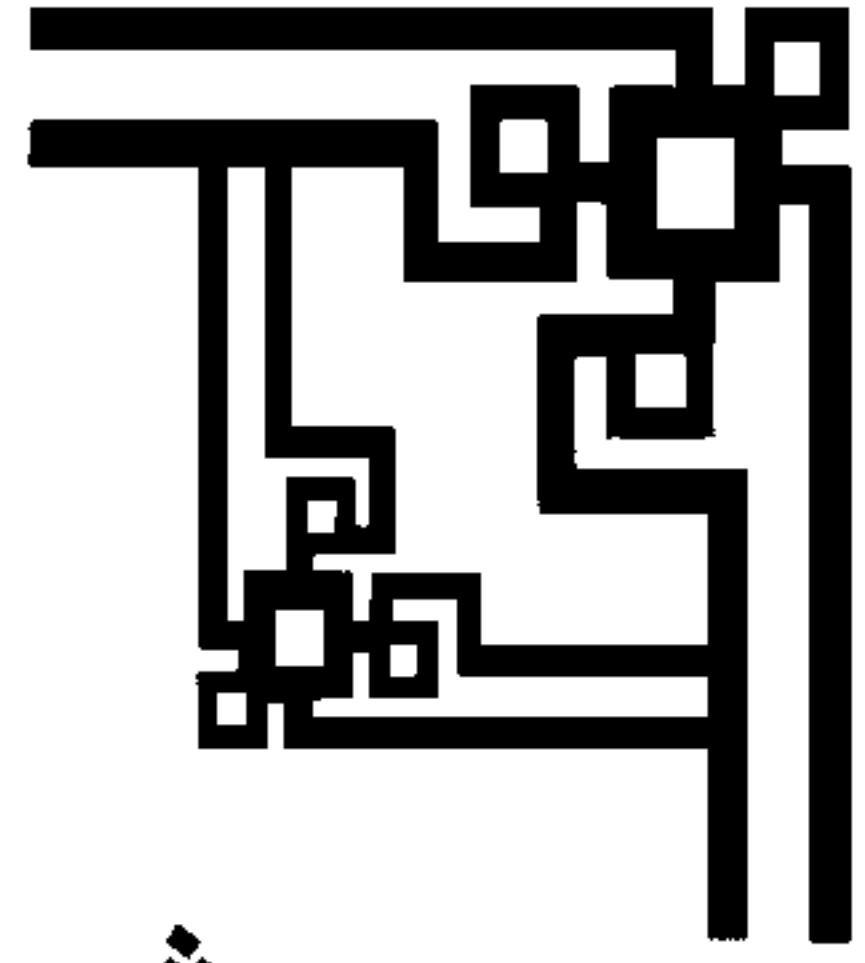
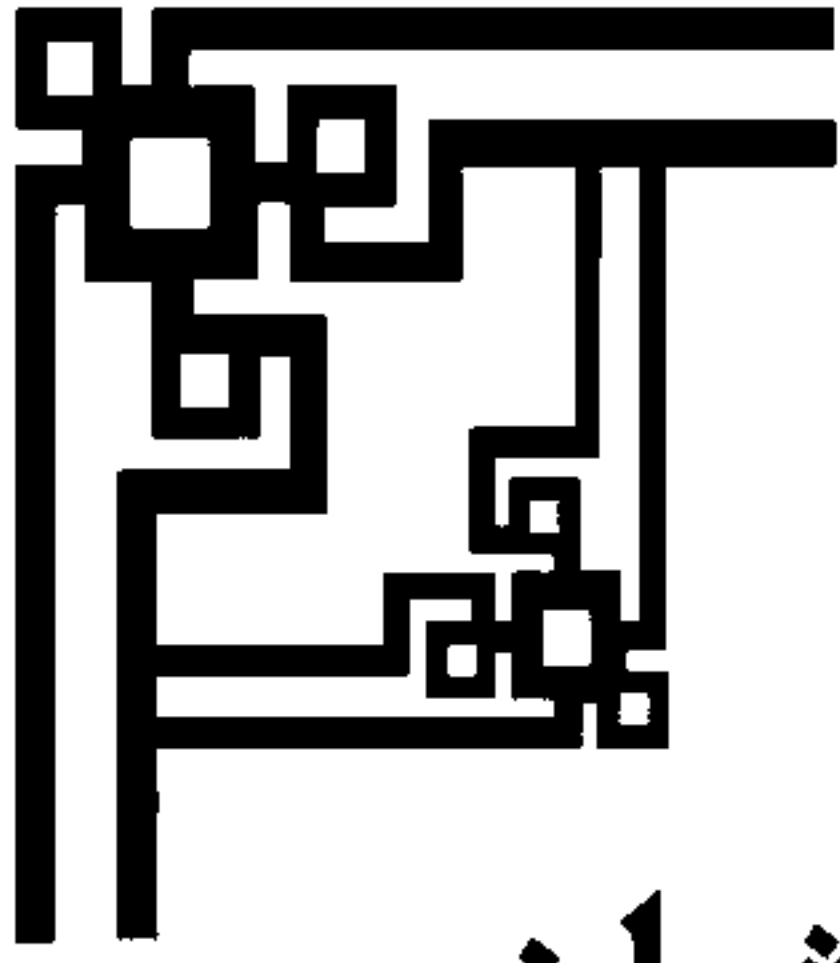
على الرغم من تلخيص أجزاء من فلسفة الإشراق موجودة في خزانة الوزير
لسان الدين ابن الخطيب (٧٧٦ هجرية / ١٣٧٥ ميلادية)، وأما في فلسفة
القرون الوسطى الأوروبية فلم يكن لها تأثير على الإطلاق.

المصادر:

1 - The Illuminationist Philosophy.

2 - Autor: Hossein Ciai - Introduction of his book Himat al - Ishraq,
The Philosophy of Illumination.

مقدمة شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد الشهرزوري مع مقدمة
وتصحيح حسين صيائي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات - طهران، ترجمة:
عمار كاظم محمد - موقع عراق الكلمة.



شرح حكمة الإشراف

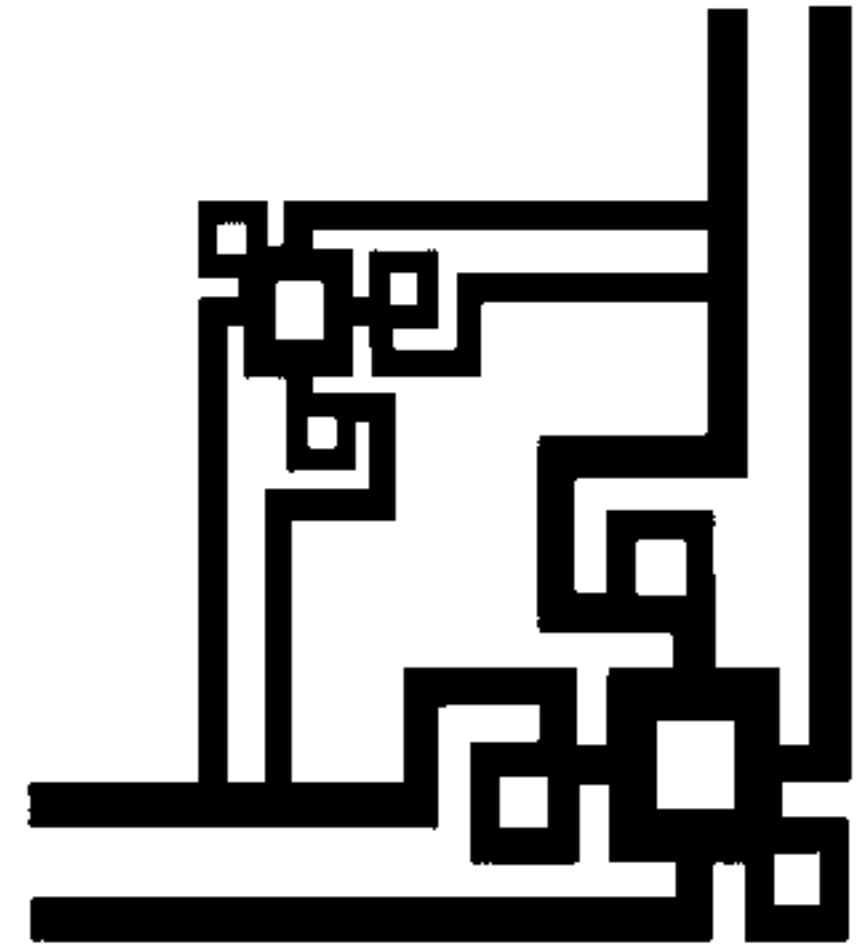
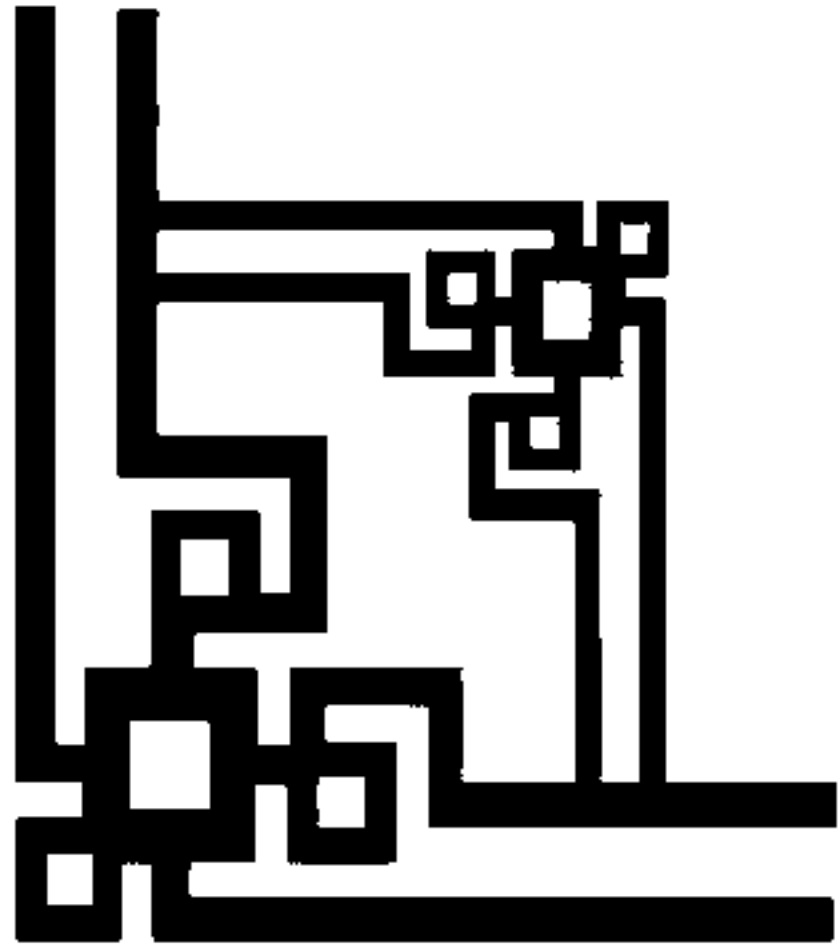
تأليف

شهر الدين محمد شهرزوري

النصر الملقب

تحقيق

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبه



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

اللهم يا لطيف، يسّر ولا تعسر، بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك يا فائض الجود الأزلى، وناظم الوجود السرمدى، وواهب
الذوات الشريفة القدسية، ومكمل النفوس النفيسة الإنسية، ومحرك الكرات
الفلكية بالأشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الأركان السفلية بالقوى العالية
الفعليّة.

فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة والانعواج
ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الأمشاج.

ثم تّمت الوجود بالإنسان المنعوت بالابتهاج والانحراج، تباركت فى
بهاء جلالة وحدانيّتك فلا انتقال، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيّتك فلا
زوال.

لك خشعت أسماعنا وأبصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا وأشباحنا
خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك الشمّ الصعاب ليس لذاتك المقدّسة
النورانية حدّ محدود، ولا لقدم إحسانك أمد معدود، ولا لهويّتك اللاهوتية
نعت موجود، ولست ذا والد ولا مولود.

فالقوى الوهمية عاجزة عن إدراكك وتقدرّك، وكذا الخيالية لا يمكنها
تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزّهك عن النهاية.

وكيف لا يكون كذلك، وقد تحيّرت فى كنه عظمتك عقول العقلاء
وانطمست فى أدنى طبقة من أنوارك أفهام الفهماء؟ غرقت فى أبحر لجج سناء
معرفتك ألباب الألباء، وخرست فى التعبير عن أحوال ربوبيتك ألسن
الفصحاء والخطباء.

فلك الحمد على ما أسبلت من الغطاء ودفعت من البلاء.

ولك الشكر على ما أوليت من النعماء وجلوت البصر عن الظلمة
والعماء، حمدا يرفعنا عن حضيض الكدر إلى أوج الأنوار والأضواء ومصدر
الجود والسخاء.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تطهرنا من دنس
الطبائع والأهواء، وتجذبنا إلى عوالم الفسحة والفضاء.

ثم الصلاة والسلام على ملوك حضائر القدس، ورؤساء بقاع الإنس، لا
سيّما المبعوث إلى العرب والعجم والمخصوص بالشرف والكرم، محمد
المصطفى أفضل الأنبياء والأولياء وأعظم السالكين والأصفياء، صلّ الله عليه
وعلى آله وأصحابه نجوم المهتدين، ورجوم الشياطين، وسلّم تسليما كثيرا.

وبعد،،،،

فإن المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوى العقلى إلى
العالم السفلى الظلمانى لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوّها فى
أول الأمر عن ذلك، ولما لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكدّ
والاجتهاد فى زمان طويل وذلك لا يكون إلا بمعاونة البدن وقواه.

والبدن لا يقوم إلا بالأغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الأمور

اللذیذة؛ فوجب أن تكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال،
لئلاّ تخرج عنه إلى أحد طرفی الإفراط والتفريط. فتكون بالأوّل خارجة عن
الحكمة التي لأجلها خلقت اللذات البدنية وبسبب ذلك تقوى علاقتها ويشد
ميلها إلى عالم الغربة، فتخرج بذلك عن الكمال. وبالثاني يحصل إتلاف
البدن الذي بقاءه سبب لتحصيل الكمال المؤدى إلى الاتصال. فلهذا احتجنا
إلى تهذيب الأخلاق، ضمنا وتبعاً، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة،
والشهوة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها فى الحال عن تحصيل العلوم.

وعلى تقدير الحصول أيضاً تتمكّن فى جوهر النفس محبة هذا العالم
الدنىء وتستحكم لها العلاقة، وذلك موجب للآلام زمانا وعدم خلوص
اللذات العقلية.

فإذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق^(١) الموجودات ومرتسمة بها
منقطعة العلاقة عن العالم السفلى وضعفه عرج بها إلى الملاء الأعلى وحصلت
على الحظ الأوفى، ملتذة بالجمال الأزلى ومسرورة بالبهاء الأبدى، لكونها
حصلت المناسبة الموجبة للانضمام.

وقد قيل أن الجنسية علة للضمّ وإن فارقت بالعكس فحالها يكون
بالعكس. وإذا علمت أن كمال الأئس بالعلوم النظرية وأن العلم بالحكمة
العملية نظرى أيضاً، وأن تهذيب الأخلاق إنما جعل لتفرغ النفس عن
الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الإنسانية مقرونة
بتحصيل العلوم.

(١) فى الأصل: حقائق.

ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، وأعنى بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم، لأن تغير العلم تابع لتغير المعلوم، فإذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك. وهذا كالبارى تعالى، والعقول والنفوس والافلاك والكلّيات والعناصر والمركّبات.

وأما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية أعنى ما يتغير العلم (به) ويتبدل بتبدله وتغيره. وهذا كالنحو، واللغة، والأشعار والخطب، والرسائل، وأمثالها من الآداب، فإنها تتبدل وتتغير عند اندراس تلك الأمة والشرعة المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. وأعظم الأسباب فى اندراسها زوال الملك عن تلك الأمة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس فى زماننا هذا نحو اليونان وأشعارهم ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التى كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الأمم السالفة.

وأما علم الفقه، وأنه علم سياسة المدن، فبكلّيته لا يندرس وإنما تندرس بعض الفروع وتتبدل الأحكام وتتغير وتنتقل من أمة إلى أمة. وكذا علم أصول الفقه وإن كان فى هذا سرّ سنشير إليه فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن الكمال الحقيقى إنما يحصل بالعلم الحقيقى الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقة. وأما ما لا ثبات له فلا تحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال حقيقى وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهمى.

وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول أن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية.

فالقسم الأول: يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم

دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن وتتبين معلقة تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية.

وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كأغاثاديمون، وهرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم. وهؤلاء وإن كانوا (قد) أكثروا كدّهم في الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها يقوى أمام البحث، أرسطو، على التهذيب والتفصيل ولهذا قال المعلم الأول: "إن الأولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وإن أخطئوا في بعض الأمور الطبيعية فقد أحسنوا في حل الأمور الإلهية".

ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا، لأن أرسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية، ولا سيما مع انضمام حبّ الرئاسة إلى ذلك.

ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قريب من زماننا هذا. ولما امتدّ الزمان وطال العهد ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل إلى معاينة الأنوار المجردة ولطافة مأخذهم في مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، وانطمست أدلتهم وحرّف عليهم غيرها إلى ذلك.

وتضاعف ذلك أيضاً إلى الزمان المذكور حتى أن بعض المستعدين، ممن لا يرضى بالبحث الصرف، أراد أن يحصل شيئاً ما من الحكمة الحقيقية على ما ينبغي فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص إلى المطلوب.

ولم يزل طريق الحكمة مسدوداً مضطرباً حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أفق اليقين، وأشرقت أنوار الحقائق^(١) من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقائق^(٢) وفائض الحقائق^(٣)، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت، بقية السلف سيد فضلاء

الخلف، وأفضل المتقدمين والمتأخرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه، وشرع في إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار وتفصيل ما أجملوا وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا، وحلّ ما انغلق وأشكل وإحياء ما مات ودثر.

وشمّر عن ساق الجدّ في التعصب للحكماء الأول والذبّ عنهم ومناقضة من ردّ عليهم، وبالغ في نظرتهم أشدّ مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عمى وحيرة، لكن بكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وأبحاث صحيحة تامة. فانه، رضى الله عنه، كان مبرزاً في الحكمتين، الكشفية والبحثية، بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه.

(١) في الأصل: الحقائق.

(٢) في الأصل: الدقائق.

(٣) في الأصل: الحقائق.

نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحد سواه لا من الحكماء ولا من أهل الذوق.

وذلك يدلّك على أن له قدما راسخا في الحكمة ويدا طويلا في الفلسفة وجنانا ثابتة في الكشف والذوق في فقه الأنوار كما قال:

آيات نبوة الهوى بي ظهرت قبلى كتمت وفي زمانى اشتهرت^(١)
وإنما تقف على هذا كله إذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض أسرارها وأحوالها.

وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيّما كتاب "حكمة الإشراق" المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم ير على بساط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأتقن في العلم الإلهي وغيره فهو الخطب العظيم والأمر الكريم إلا أنه كنز مخفى وسرّ مطوى وله طرق مخصوصة تصل إليه منها وقلّ من يسلكها ويعرفها ولم يتيسّر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحلّ رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم بكلمات المشائين، فلا جرم بقى هذا الكتاب مهملا متروكا لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه.

ولما يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقائقه ودقائقه واتّضح بالنظر المستقصى غثه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله، وكنا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زمانا طويلا لا بخلا وشحا بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثه ولقلّة الطالبين

(١) من جملة أبيات منسوبة للسهروردي - كتابه حكمة الإشراق تصحيح: هنري كوين -

هامش ص ٢٧.

المخلصين والمستعدين الفاضلين، ولموت العلم والحكمة وقلة أهل الفضل والعقل وكسود سوق الحكمة فى هذا الزمان .

إلا أنى لكثرة الأسفار والجولان فى البلدان وكثرة تحريك المستعدين والأفاضل وذوى الأنفس الزكية والهمم العالية ظهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفى كتبه وكلامه وعظمت دواعى الأذكىاء فى تحصيل حكمه وقلائده، وتوفرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيما كتاب "حكمة الإشراق" الذى لا يليق الشروع فيه إلا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب .

ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب أصحّ منه فى العلم الإلهى والسلوكى، فلما كان الأمر على هذا رأيت أن أحرّر شرحاً جامعاً لأصوله وفروعه محتوياً على قواعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذباً من القشور والفضول مشتملاً

على الأبواب والفصول سالكا فى ذلك إيضاح غوامضه وعويصه، وموضحاً حلّ نكته ونصوصه، وكاشفاً عن رموزه وإشارات، وباحثاً عن عيون قواعده وإيماءاته، طالباً فى ذلك كله تحقّق الحق وإصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل، للسالكين إلى جناب القدس، وحضرة الأنس، المتطلعين إلى الحضرة الإلهية، الراقين إلى المعارج العلوية .

راجياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد والثواب المؤبّد .

وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب .

مقدمة السهروردي لكتاب حكمة الإشراق

قال الشيخ الإلهي قدس الله نفسه وروح رمسه:

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

جلّ ذكرك اللهم وعظم قدسك وعزّ جارك وعلت سبحانك وتعالى
جذك! صلّ على مصطفىك وأهل رسالتك عموما وخصوصا على محمد
المصطفى سيّد البشر الشفيع المشفع في المحشر عليه وعليهم السلام. واجعلنا
بنورك من الفائزين، ولآلائك من الذاكرين ولنعمائك من الشاكرين.

وبعد، اعلموا إخواني أن كثرة اقتراحكم في تحرير "حكمة الإشراق"
أوهنت عزمي في الامتناع وأزالت ميلي إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا
حق لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يفضي عصيانه إلى الخروج عن
السبيل، لما كان لي داعية الاقدام على إظهاره، فإن فيه من الصعوبة ما
تعلمون.

وما زلت يا معشر صحبي، وفقكم الله لما يحب ويرضى، تلتمسون مني
أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي.
ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو

(١) البسملة من نسخة أخرى.

كامل وليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذى هو ﴿بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾^(١) وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم باب المكاشفات وانسدت طرق المشاهدات.

وقد رتب لكم قبل هذا الكتاب وفى أثناءه عند معاودة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بـ "التلويحات اللوحية والعرشية" المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيه القواعد مع صغر حجمه، ودونه "اللمحات"^(٢)، وصنفت غيرهما.

ومنها ما رتبته فى أيام الصبا^(٣). وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل أتعاباً فى التحصيل.

ولم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككنى فيه مشكك.

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدننى عليه كل من سلك سبيل الله عز وجلّ، وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل أنبا ذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز.

(١) سورة التكوير - الآيتان ٢٣، ٢٤.

(٢) قمنا بتحقيق كتاب اللمحات - تحت الطبع.

(٣) فى الأصل: الصبى.

وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشر وبزرجمهر ومن قبلهم.

وهى ليست قاعدة كفر المجوس وإلحاد مانى وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى وتنزهه. ولا تظن أن الحكمة فى هذه المدة القريية كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله فى أرضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والأرض.

والاختلاف بين متقدّمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى أصول المسائل. والمعلم الأول، وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الازدراء بأستاذه^(١).

ومن جملتهم جماعة من أرباب السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمون وهرمس وإسقلينوس وغيرهم.

والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهى هذه: حكيم إلهى متوغّل فى التأله عديم البحث؛ حكيم بحث عديم التأله حكيم إلهى متوغّل فى التأله والبحث؛ حكيم إلهى متوغّل فى التأله متوسط فى البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغّل فى البحث متوسط فى التأله أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث طالب للتأله فحسب طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة

(١) فى نسخة أخرى: بأستاذه.

الله؛ وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وإن لم يتفق،
فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث. ولا تخلوا الأرض عن متوغل في
التأله أبدا.

ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في
التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلوا عنه العالم وهو أحق من الباحث
فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقى ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب بل قد
يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا، وقد يكون خفيا، وهو الذي سمّاه الكافة
"القطب"، فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول.

وإذا كانت السياسة بيده، فيكون الزمان نوريا؛ وإذا خلا الزمان عن
تدبير إلهي، كانت الظلمات غالبة. وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم
طالب التأله ثم طالب البحث.

وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم
يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد
المتأله أو الطالب للتأله. وأقلّ درجات القارئ^(١) لهذا الكتاب أن يكون قد
ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا.

فمن أراد البحث وما فيه فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث
وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية بل
الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية.

فإن من هذه القواعد ما تتبنى على هذه الأنوار حتى أن وقع لهم في
الأصول شك يزول عنهم بالسلم المخلّعة. وكما أننا شاهدنا المحسوسات وتيقنا

(١) في الأصل: القارئ.

بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة، كالهئية وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم الإلهية. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شىء وستلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفائدة وهى كافية للذكى ولطالب الإشراق. ومن أراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع^(١) إلى الكتب المفصلة.

ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين: "القسم الأول فى ضوابط الفكر"، وفيه ثلاث مقالات: "المقالة الأولى فى المعارف والتعريف"، وفيها ضوابط سبعة.

(١) فليرجع.

شرح مقدمة السهروردي

قال الشيخ الإلهي والمتأله الرباني، إمام الحكميتين القائد إلى السعادتين مظهر أسرار الحكماء المتألهين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين المؤيد بالملكوت، والمتراقي^(١) بفكره إلى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن محمد الشهرزوري، أشركنا الله في صالح دعائه.

قوله السهروردي "جلّ" من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأمر؛ يقال "جلّ فلان في عين فلان" إذا عظم عنده وعزّ في قلبه وذكر الله هو ما يذكر بها من الأسماء والصفات الواردتين فجلت طهارة الباري تعالى.

و"المجردات" إنما هو تنزيهها عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية بمعنى أنه ليس منطبعاً فيها ولا متعلقاً بها نوعاً من التعلق.

فالمجردات العقلية وإن كانت منزّهة عن ملابسة الأجسام إلا أنّ الباري جلّ شأنه وعظم كبريائه أشدّ الأشياء مجرداً وأتمّها تبرّياً وهو الغنى المطلق المستغنى عن غيره، الغير مستغنى عنه.

فصحّ أنه عظيم القدس كامل الطهارة، وإن غيره ملوث بشيء من النجاسات ولو لم يكن إلاّ الإمكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر.

(١) في نسخة: الراقى.

"وعزّ جارك"، العزّ هو المنع والقوة عزّ فلان، إذ أقوى جانبه وامتنع عن الذلّ والدناءة^(١)؛ وكلما بعد الشخص عن الهيولى والأجسام السفلية عزّ وقوى وامتنع عن لوازمها، أعنى الذلّ والآلام؛ وكلما ارتقى فى مراقى العلل العقلية كان أعظم عزّا وأكمل.

ولما كان البارى، عزّ سلطانه، غاية الغايات وعلة العلل ونهاية الموجودات، فلا أعزّ من جاره ولا أعظم وأفخم من داره التى هى حظيرة القدس ويلزم بالضرورة أن يكون جاره مجردا تام التجرد، لأن قرب البارى وبعده ليس بالمسافة والمكان، بل بالمعنى والصفة. فكلما كانت الذات أشدّ موصوفية بصفات الكلام فهو أشدّ قربا وتجاورا، وكلما كان بالعكس فبالعكس.

و"علت سبحاتك"، علت ارتفعت، وسبحات^(٢) الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره. ومعناه أن جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت إلى غاية ليس وراءها^(٣) غاية ولا نهاية ليس وراءها^(٣) نهاية، فارتفع وعلا على سائر الممكنات لأن نور ما عداه منه وعظمته وجلاله رشح من جلالته وعظمته.

ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، "أنّ لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره".

معناه: لو رفعت الحُجب النورانية، التى هى المجردات ومتعلقاتها والماديات وأحوالها، لأحرقت السبحات، أعنى نور ذاته المقدسية التى أدرك البصر البارى تعالى، وإحراقه فناه فى نور قيوميته.

(١) فى الأصل: والدناءة.

(٢) فى الأصل: سبحان

(٣) فى الأصل: وراءها.

و"تعالى جدك" ، أى سمت عظمتك ومنه قوله ، عز وجل ، ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾^(١) ، أى علت عظمة ربنا . يقال "جدّ فلان فى الناس" ، أو عظم فى أعينهم وتفخّم فى صدورهم ومنه قول أنس بن مالك كان إذا قرأ الرجل "البقرة" و"آل عمران" ، "جدّ فينا" ، أى عظم فينا ، وجلّ فى أعيننا .

و"المصطفين" جمع مصطفى ، وهو المختار من خلاصة البشر وصفافوته ، فكأنه قال : أرحم المختارين والخواص من البشر ، لأن الصلاة من البارى تعالى "رحمة" ، ومن الملائكة "استغفار" ، ومن البشر "الدعاء" .

"واجعلنا بنورك من الفائزين" ، فاز بالشىء إذا حصل ذلك واتصل به والفوز بنور البارى هو الاتصال به ومشاهدته ومعانيته والفوز بنوره وقد يكون بالاتحاد والاتصال بنفس ذاته ونوره وقد يكون ببعض المجردات ، فإنها أيضاً من نوره ، بل كل ما فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح من فيضه .

و"الفوز" ، هو النجاة . "ولآلائك" ، أى ولنعمك الباطنة .

و"من الذاكرين" ، أى من المنصورين لها فى القلب أو الناطقين لها باللسان . والفرق بين الآلاء والنعم أن الآلاء هى النعم الباطنة ، والنعم هى الظاهرة ، وكلما أدرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو من النعم الظاهرة ، وكل ما أدرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمور الموافقة هو من النعم الباطنة .

(١) سورة الجن - آية ٣ .

قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^(١) وحقيقة شكر النعم هو استعمال كل شيء فيما هو الأصلح والأرفق، كاستعمال القوى والحواس والأعضاء والنفوس في تحصيل كمال النفس وفيما يؤدي إلى الكمال.

وأما "الاقتراح"، فهو الطلب والسؤال الملزم ونعني بحكمة الإشراق، أى حكمة الكشف ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس وهو أيضاً يرجع إلى الأول فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق.

فنسبت حكمتهم إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعاتها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية.

وكان اعتماد الفارسية فى الحكمة على الكشف والذوق وكذا قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس. و"وهن العزم" ضعفه، ومعناه أن الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لزوال الميل إلى "الإضراب عن الإسعاف".

و"الإضراب" عدم الالتفات، و"الإسعاف" هو العطية. "ولولا حق لزم"، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء أن يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئاً.

و"الكلمة السابقة" هى ما قدر وقضى فى الأزل. و"الأمر الوارد من محل" هو العالم العلوى الروحانى "يفضى عصيانه"، أى مخالفته إلى أن يخرج عن طريق الحق. لما كان جواب الولاء "فإن فيه من الصعوبة ما تعلمون"، وكيف لا يكون هذا العالم صعباً وهو وراء المحسوسات

(١) سورة لقمان - الآية ٢٠.

والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبائع الإنسانية وإدراك هذا العالم يحتاج إلى قياس صحيح وكشف صريح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه وشكوك يعسر على أكثر البشر التخلص منها إلا من أيده الله بروح قدسى تراه الأشياء كما هي .

ولهذا قال أرسطوطاليس "من أراد أن يشرع فى علمنا هذا فليستجد فطرة اخرى" ، يعنى يجب عليه أن يعتاد أن لا يتبع المحسوسات والمتوهمات والأمور المعتادة . وإلى هذه الصعوبة أشار سقراط بقوله " لا يعلم العلم الإلهى إلا كل ذكى صبور" .

وقلّما تجتمع الصفتان إلّا على الندرة، لأن الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة، والصبر يكون من ميله إلى البرودة وقلّما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به .

قوله "تلتمسون" ، تطلبون ، "أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لى بالذوق" وبالتجرد والكشف والرياضة فى الخلوات، أى فى حال إعراض عن الأمور البدنية والأحوال المادية والاتصال بالمجردات النورية الروحانية، لأن حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والآن فلو كان فى بيت خال عن الإنس لكانت القوة الوهمية والخيالية عمالتان، فهو فى ضد الخلوة أعنى فى فرقه . ونازلا فى "المنازلات" عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أمورا شريفة علوية .

وبالجملة تكون عبارة عن اتصال النفس إما بعلم الربوبية، أو ببعض العقول الملكوتية فمنه منازلة أنا وأنت، ومنازلة أنا ولا أنت، ومنازلة أنت ولا أنا، وغير ذلك .

وما هو مذكور فى كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم "نزل به أمر من الأمور" ومنه قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾^(١)، الذى هو العقل الفعّال.

قوله "ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر"، أى لما سألتونى أن اكتب لهم ذوقى وما حصل لى وأنا رجل سالك طالب. قال "ولكل نفس طالبة قسط"، فأنا أكتب لهم ذلك القسط.

وبعد استيفاء ذلك عليك أن تنظر فى كميته وكيفيته أهو قسط الفضلاء العظماء والمنتهين الواصلين، أم قسط الفقراء المبتدين؟

وإنما كان لكل نفس قسط، لأن الطالب يبتدى من الحواس ثم يترقى ويرفّع إلى عالم النفس، ثم إلى عالم العقل على المراتب، ثم إلى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك وارتقائه وارتفاعه إلى أعلى المراتب، يشتدّ نوره ويعظم، وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد.

ولا بدّ من وقوف السالك فى بعض المراتب الجليلة أو الحقيرة وكذا "لكل مجتهد ذوق نقص أو كمل"، وذلك لأن المجتهدين يشتركون فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت.

فإن كانت المراتب عالية فهو فى أكمل الأذواق وإلا فهو فى أنقصها. "فليس العلم وقفا على قوم" إشارة إلى قوم يقولون أن الحكمة كانت عند الأوائل وكذا التصوّف، وإن المتأخرين لا يبلغون مرتبة الأوائل، فردّ عليهم بقوله "فليس العلم وقفا على قوم ليغلق باب الملكوت"، أى العالم الروحانى، "ويمنع المزيد"، أى يمنع أن يزيد المتأخر على المتقدم.

(١) سورة الشعراء - الآية ١٩٣.

ثم أضرب عن ذلك بقوله "بل واهب العلم" ، أى العقل الفعّال "الذى هو بالأفق المبين" ، أى فى أفق عالم العقل أى فى حدّه ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينَ ﴾^(١) ، الغيب ما غاب عنك من العلوم الخفية والاندازات الكونية بضنين بخيل "وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد" .

ولهذا قال ، صلى الله عليه وسلم: "خير القرون قرنى" لأنه ﷺ كان أجلّ المجتهدين ، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من أصحابه وأتباعه وهكذا كل ما مضى وذهب يقلّ الخير ويضعف الاجتهاد.

وإنما ذكر "البساط" هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند العقود عليه من سائر الأمور الاجتهادية وغيره "وانقطع فيه سير الأفكار" ، وهو الحكمة البحثية المستعمل فيها الحدود والأقيسة المنطقية التى هى آلة للفكر.

و"الفكر" ترتيب مقدمات ترتيبا خاصا ليتأدى منها إلى المجهولات . "وانحسم باب المكاشفات" ، أى انقطعت فيه الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات وأحوالها العقلية .

وربما أرادوا بـ "المكاشفة" ظهور الشئ للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الترتيب ، وقد يعنون به ما يحصل بالإلهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر وطلب وربما أرادوا بـ "الكشف" ما يحصل بين النوم واليقظة . "وانسد طريق المشاهدات" وهى أخص من المكاشفة والذوق بينهما فرق ما بين العام والخاص .

قوله "رتبت قبل هذا الكتاب وفى أثناؤه" ، يدلّ على أن "اللمحات"

(١) سورة التكوير - الآية ٢٤ .

و"التلويحات" و"المطارحات" شرع فيها قبل "حكمة الإشراق" أى قبل إتمامها شرع فيها ثم تممها فى أثنائها عند معاوقة الأسفار والملال والانقباض وغيرها من الإعراض. والذى رتبّه فى أيام الصبى، كأكثر رسائله^(١). "وهذا سياق آخر" لأن سياق المشائين هو البحث الصرف ومعولهم على البرهان. وهذا السياق مبنى على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار، وطرق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبط وإنما كان كذلك لأن المنطق المذكور فيها موجز مجرد محذوف عنه الحشو والفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، وإيضاح أشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة غاية التهذيب على ما ستعرفه.

وإذا كان كذلك فيكون "أنظم وأضبط" وكذلك الطبيعى والإلهى لظفره بأمور جليلة شريفة بها تمت الحكمة وكملت الفلسفة وكانت مضطربة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوى الحسية والخيالية وحذف أمور لا طائل تحتها طالت الفلسفة بها من قلة العنى وكثرة الخط والاضطراب.

ويلزم من ذلك أن تكون هذه الطريقة "أقلّ أتعابا فى التحصيل" لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدها، عن زبدها على ما ستعانيه كله.

قوله "ولم يحصل لى أولا بالفكر"، بل حصل بالكشف والشهود بما ارتكبه من الرياضات المتعبة والمجاهدات الوصبية، وهو المراد بقوله "بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت عليه الحجة".

أى بعد كشفه وظهوره لى بالطريق الذوقى طلبت عليه الحجة والبرهان

(١) فى الأصل: رسائله.

بالفكر والنظر، "حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما يشككنى فيه مشكك" لأن حصول اليقين لم يكن بالحجة والبرهان، بل كان بالكشف والعيان والحجة مبنية عليه، وما كان كذا إلا يتشكك فيما يورده الخصم.

قوله "وما ذكرته من علم الأنوار"، كمعرفة ذات المبدأ الأول والعقول والنفوس والأنوار العرضية وأحوالها، وبالجملات كل ما يدرك بالكشف والذوق "وجميع ما يبتنى عليه".

كأكثر العلم الطبيعي وبعض الإلهي وبالجملات أكثر ما يدرك بالفكر والنظر وغيره أى وجميع ما يبتنى على غير الأنوار، كبعض المسائل الطبيعية والإلهية، المبنية على ما بنى على علم الأنوار "يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله".

يعنى يساعدنى على ما ذكرته من العلوم والأحوال كل من سلك طريق الله من الحكماء المتألهين والصوفية العارفين الواصلين، لأن الأذواق إذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا "وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيدي والنور"، لأن المذكور فى كتبه "كطيمائوس" و"فاذن" ورسائله^(١) وحكاية بعض معاريجيه وكثرة خوضه وذكره للنور الإلهي والنور العقلي، والنفس تدلّ على أن ذوقه موافق لسلوكه.

وإنما كان "إمام الحكمة"، لأن الإمام فى الحكمة هو القدوة، وقدوة الباحثين هو أرسطوطاليس وهو حسنة من حسنات أفلاطون ومن بعض تلامذته ومن لازمه نيفا وعشرين سنة وكان لأفلاطون مع البحث الذوق التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس وراءه تجرد.

(١) فى الأصل: رسائله.

والأيدى هى النعم ومنه قوله تعالى : ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾^(١) ، أى البصائر^(٢) وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى إدراك الحقائق^(٣) وهو معنى النور .

وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرامسة المصرى المعروف بإدريس إلى أفلاطون والذى بينهما ، كأنباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه أفلاطون .

وهو خاتم أهل الحكمة الذوقية وبعده فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة إليها إلى زماننا هذا حتى انطمست الأصول الصحيحة والقواعد الحققة الصريحة واشتغل بأشياء لا حاصل لها .

وإنما سمى هرمس "والدا" ، لأنه أول من دوّن الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجائب^(٤) . ثم تداولت حكمته على ألسنة تلامذته حتى انتهت إلى هؤلاء "العظماء والأساطين" الذين هم أهل اليونان .

والأسطوانة ما تعتمد عليها الأبنية وتقف عليها السقوف ، فكذا هؤلاء السادة الأجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بنيت ووقف بنيانها فالتشبه كالتشبه والأحوال كالأحوال .

وكتاب "الميامر" الذى لأنباذقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما ، ومناسبة أفلاطون فى ذلك ، وكذا انكساغورس وديمقراطيس ، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط تواريخهم إلا الله تعالى .

(١) سورة ص - آية ٤٥ .

(٢) فى الأصل : البصائر .

(٣) فى الأصل : الحقائق .

(٤) فى الأصل : العجائب

وقوله "كلمات الأولين مرموزة" ، فإن هرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وغيرهم كانوا يرمزون في كلامهم وكانت مصنفاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة :

الأول، لئلا يطلع عليها من ليس لها أهلا فتصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضي ذلك إلى فساد العالم.

والثاني، أنه إنما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل الجهد في اقتنائها وتحصيلها وإن لحقه في ذلك مشقة ويستصعبها البليد والكسلان، ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحوا نحوها.

والثالث، إنما أقدموا على ذلك تشحيذا للطباع وقوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب إلى الدعة والطيبة فيقبل بكلية عليها ولا يتوانى في تحصيلها.

ولما عزل أفلاطون أرسطوطاليس على إظهاره للفلسفة، أجاب: بأنى وإن كنت أظهرتها وكشفتها قد أودعت فيها مهاويا وأمورا وغوامض لا يطلع عليها إلا الشريد الفريد من الحكماء، أشار إلى ما رمزه فيها. "فلا ردّ على الرمز"، لأن الرمز ظاهره يدلّ على خلاف باطنه، والرادّ يردّ على الظاهر الغير^(١) المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف يمكنه الردّ.

ولكن الردّ يكون حينئذ "متوجّها على ظاهر أقاويلهم" الغير مرادة دون المقاصد المرادة فظهر أن لا ردّ على الرمز. وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس في مناقضة أرسطوطاليس على أفلاطون.

(١) الصحيح: غير لأنها لا يدخل عليها (ال) التعريف.

قوله "وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة، التى كانت طريقة حكماء الفرس"، يعنى أن الفارسيين كانوا أيضاً يرمزون فى كلامهم من ذلك أنهم يقولون بأصليين.

أحدهما نور والآخر ظلمة، وإنما هو رمز على الوجوب والإمكان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الأول اثنان: أحدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل أو من يستحق المخاطبة فضل عن فضلاء فارس وعظمائها المتألهين، فإنه كان فى الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائضون غمرات العلوم الحقيقية غير مشتبهة المجوس.

قد أحيا الشيخ حكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان وهاتان الأمتان متوافقتان فى الأصل. وهم، كما ذكره، مثل جاماسب وهو تلميذ زرادشت، وفرشا وشترو وبزرجمهر المتأخر، ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الأفاضل والأنبياء الأمثال.

وقد أتلّف حكمهم حوادث الدهر وأعظم الأسباب زوال الملك عنهم وإحراق الإسكندر الأكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر بأطراف منها فرآها موافقة للأمور الكشفية اليهودية.

قوله "وهى ليست قاعدة كفر المجوس وإلحاد مانى"، لأن فى كفر المجوس هم القائلون بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدئان أولان وليسوا بموحدين. وأما "الإلحاد" فهو تجاوز الحق وتعديته.

وأما مانى البابلى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، ولما أخذ يمزج

بين الملتين ويخرج مذهباً متوسطاً للنحلتين، حرمة النصارى فى دينهم وطرده من تبعهم فواكدهم بالتنبؤ والدعوة إلى زهادة مخربة للعالم مخالفة لأصل المجوسية فى تعميره من ترك الزوج وإهمال الصنائع ورفض الحرث وغير ذلك ما يؤدى إلى خراب العالم، فنفته ملوك الفرس عن مملكتها وشرطوا عليه القتل إن عاد إليها.

فانحاز إلى ثغور الهند وسمع منهم ومن السومنية أصحاب يهودن، إذ كانوا على أطراف إيران شهر منحلين إليها عند غلبة المجوسية ثم إنه لما عاد إليهم صلبه شابور بفارس.

ومذهبه قريب من مذهب كفرة المجوس ورأينا شيئاً من كلامه يدل على بلادته وجهله وإليه تنسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير، وهو النور والآخر إله الشر وخالقه، وهو الظلمة، وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى، كمذاهب بعض الملىين وغيرهم وهم كثيرون.

قوله "ولا تظن أن الحكمة كانت فى هذه المدة القريبة لا غير، بل العالم ما خلا قطّ من الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات"، لأن العناية الإلهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه، وصلاحه إنما هو بالحكماء الشارعين للشرائع^(١) والواضعين للنواميس أو بالحكماء المتألهين الباحثين فوجب أن لا تخلوا الأرض عن واحد منهم أو عن جماعة يقومون بحجج الله ويؤدوها إلى أهلها عند الاحتياج، فهم حفاظ العالم وأوتاده، بهم يدوم نظامه وتستقرّ أحواله ويتصل فيض البارى تعالى.

ولو خلا زمان ما عن جملتهم لعظم الفساد وكثر الخبط وهلاك الناس

(١) فى الأصل: الشرايع.

بالهرج والجهل والعناية الأزلية تأباه وما أحسن ما وصفهم على كرم الله وجهه .

وقال فى آخر كلام له " كذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تخلوا الأرض من قائم لله بحججه، إما ظاهر مكشوف، وإما خائف مقهور، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته وكم وأين أولئك هم الأملون عددا الأعظمون قدرا أعيانهم مفقودة، وأمثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدوها نظرهم ويودعوها فى قلوب أشباههم" ، فى كلام طويل .

"وهو خليفة الله" ، لأن البارى تعالى لا بدّ له فى كل عالم من ذات تكون أقرب إليه من الباقي يصل الفيض والرحمة إليهم بتوسطه فكما أن حفاظ الملك على الملك ونوابه خلفائه، فكذا حفاظ العلوم الحقيقة والقائمون بحججه وبيّناته خلفاء الله على خلقه ونوابه ومصلحو بريئته .

والنفس خليفة الله فى أرضه كما قال تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾^(١) جمع خليفة وهم سكانها .

وقوله : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢) وقوله : ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) ، فالخليفة تارة يكون بمعنى أنه تخلفه فى الرئاسة والعلوم، وتارة بمعنى أنه تخلف فى السكون فى أرض الماضيين، أى تلك الأمور تدوم بدوام السموات والأرض لما سيظهر فى العلوم من دوام الأجرام العلوية والسفلية ودوام الأنواع العنصرية ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف أيضاً .

(١) سورة فاطر - الآية ٣٩ .

(٢) سورة البقرة - الآية ٣٠ .

(٣) سورة ص - الآية ٢٦ .

قوله " والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض ". كانت عادة الأوائل أن يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم للأسباب المذكورة السالفة .

ولأن أكثر المطالب الحكيمى لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس ، ويكون بعضها سببا لردّهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصوير أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضاً .

ولو خوطبوا بصريح الحق لحدوده ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه ، فرمزت الحكماء على أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها ، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام .

وهو أيضاً يشبه بالبارى تعالى وأصحاب النواميس ، عليهم السلام فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما إذا كان الكلام صريحا والخطاب فصيحاً ، فإنه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد أن يكون سببا لهلاكهم .

وقوله " الاختلاف فى الألفاظ " ، هو إشارة إلى ما ذكرنا ، لأن الرمز هو أن يأتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى ما فيضعه بإزاء معنى آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرع يناقضه بحسب ما فهم من اللفظ .

قوله " والكل قائلون بالعوالم الثلاثة " يريد ، به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وإن كان أفلاطون سمّى الأول تعالى " عالم الربوبية " ،

فإن أراد الشيخ به ذلك، فسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج إلى الإثبات.

"متفقون على التوحيد"، أى أن الحكماء كلهم موحدون، إنه واحد من جميع الوجوه بخلاف الفرق الأخرى فإنهم غير متفقين فيه "لا نزاع بينهم فى أصول المسائل" التى فى الأمهات، كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وأنه تعالى عالم بجميع الأشياء وإن صفاته عين ذاته وأنه يفعل بالذات، وأمثال ذلك من أمهات الحكمة وأصولها. وأما الفروع، فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف المآخذ منها.

قوله "والمعلم الأول وإن كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر"^(١)، لا شك فى صحة وصفه بهذه الصفات فإن كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية، وكتبه فى فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك، إلا أنه "لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الإزراء بأستاذه".

يشير بهذا إلى أبى على بن سينا، حيث قال فى آخر منطق "الشفاء" فى معنى القياس ناقلا عن المعلم الأول ما معناه هذا: وأما الأقيسة، فإننا ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدمنا إلا أمورا جمالية وإقناعات وضوابط غير مفصلة.

وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام والأحوال، فهو أمر قد كددنا

(١) يعنى أرسطو.

أنفسنا فيه بالليل والنهار وأسهرنا أعيننا وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتى بعدنا فيه زيادة وإصلاح فليصلحه أو خلل فليسدّه.

ثم إن أبا على «ابن سينا»^(١) شرع بعد ذلك فى تفخيمه فقال: انظروا معاشر المتعلمين هل أتى بعده أحد زاد عليه وأظهر فيه تصورا وأخذ عليه مأخذا مع طول المدة وبعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح.

ثم قال: وأما أفلاطون الإلهى، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة فذاك فى تعظيم أرسطوطاليس، وهذا فى ذمه أفلاطون.

وقال الشيخ الإلهى فى هذا المعنى إنه لا يجوز المبالغة فى أرسطوطاليس كما فعله أبو علي على وجه يفضى إلى "الإزراء بأستاذه".

وإنما سمى أغاثاذايمون، أعنى شيث بن آدم وهرمس، أى إدريس وإسقلينوس خادمه وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والأطباء، "أستاذه"، لانه أخذ الحكمة عن أفلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن أنباذقلس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى إلى الفاضلين الإمامين أغاثاذايمون وهرمس وأستاذ الأستاذ أستاذ.

وهو أيضاً، أعنى أرسطوطاليس، تلميذ كلامهم وكتبهم. فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو أنصف أبو على لعلم أن الأصول التى بسطها أرسطوطاليس وهذبها مأخوذة عن أفلاطون الإلهى.

(١) فى الأصل: سينا.

وإن أفلاطون ما كان "والعلم عند الله" عاجزا عن ذلك إنما عاقه شغل القلب بالأمور الذوقية الجليلة والكشفية الجميلة واجتهاده فى الرياضات والمجاهدات، ومشاهدة جلال الحق والنظر إلى كبريائه، وهذه الأشياء هى الحكمة بالحقيقة.

ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن أين يتفرغ لبسط الفروع وتفصيل المجمل غير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته:

تألق البرق نجدياً فقلت له يا أيها البرق الحىّ إنى عنك مشغول بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل، أفلاطون الإلهى، على أنه غير قاصر فى البحث كما ذكره، لكن أكثر كتبه ومصنفاته، ما نقلت إلى العربى بل تلفت وذهبت.

ونعنى بـ "أرباب السعادة"، أهل الكتب الإلهية المنزلة من السماء. و"الشارعين"، أى الشارعين للنواميس وأرباب النبوات وأغاثاذيمون وهرمس وإسقلينوس، من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحي، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحي والاتصال العقلى قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة.

فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل^(١) النبوية والحكمة الفلسفية.

قوله "والمراتب كثيرة"، أى مراتب الحكمة والحكماء، وهم على ما ذكره عشر طبقات:

(١) فى الأصل: الفضائل.

الأول^(١): حكيم متوغل في التأله عديم البحث، وهذا أكثر أرباب النواميس والأولياء من مشايخ التصوف وسلاك الأمم، كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور^(٢)، ونظرائهم من أرباب الكشف والذوق دون البحث الحكمي المشهور.

والثاني: حكيم متوغل في البحث عديم التأله، وهو عكس الأول، فأكثر المشائين من أتباع أرسطوطاليس من القدماء وأكثر المتأخرين كالفارابي وأبي علي وأتباعهم ممن اقتفى أثرهم.

والثالث: حكيم إلهي^(٣) متوغل فيهما، وهذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر ولا أعرف أحداً من القدماء موصوفا بهذه الصفة لأن القدماء، وإن كانوا متوغلين في التأله، ولهم أبحاث إجمالية وضوابط إلا أنها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة في عصرهم. لأن هذا ما تمّ إلا باجتهاد أرسطوطاليس، فلا جرم لا يمكننا أن نحكم بتوغلهم في البحث وإن أريد بالتوغل معرفة الأصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الإجماليات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب فهم متوغلون في البحث. وأما من المتأخرين، فلم نعرف متوغلاً فيهم غير صاحب هذا الكتاب قدّس الله نفسه وروحه رسمه.

الرابع: متوغل في التأله متوسط في البحث.

الخامس: متوغل في التأله ضعيف في البحث.

(١) ليست في الأصل.

(٢) هو الحلاج.

(٣) أى من السائرين في طريق الله وقلوبهم متعلقة به سبحانه وتعالى كأمثال الأولياء.

السادس: متوغل في البحث متوسط في التأله.

السابع: متوغل في البحث ضعيف في التأله. وباقي الأقسام ظاهر ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وقوع كل واحد منهم في بعض هذه المراتب العشرة.

قوله "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة"، أى له الرئاسة في العالم العنصرى لكماله في الحكمتين وإحرازه للشرفين، لأنه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم إلا وللعناية الأزلية فيه سرّ عظيم.

"وهو خليفة الله"، لأنه أقرب الخلق إلى البارى تعالى وأجلهم عنده شأنًا ونسبته إليه أكمل وأتم من غيره.

"وإن لم يتفق" وقوع مثل هذا لعزته وندرته فالتوغل في التأله المتوسط في البحث، لأن شرف التأله أفخم وأعظم من شرف البحث فإذا كان له شرف التأله وشرف المتوسط في البحث فهو أولى من غيره.

وإن لم يوجد من له بحث بل تأله فقط، فهو أولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلو الأرض عن أمثاله، لأن القسمين الأولين نادران، وإنما كان أولى من الباحث لأنه لا بدّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من أن يتلقى منه ما هو بصده أى لا بدّ له من أن يأخذ منه ما يحتاج إليه.

والتأله^(١) له قوة الأخذ عن البارى تعالى والعقول دون فكر ونظر

(١) السائر في طريق الله أو المقربين الذين تعلق قلوبهم بالله.

باتصال ووحى، والباحث لا يأخذ شيئاً إلا بواسطة المقدمات والأفكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فحسب.

قوله "ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب"، فإن كثيراً من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الإنسانية أما الذوقية والبحثية جميعاً، أى الذوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث الصرف.

"بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً"، كسائر الأنبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كيومرث وأفريدون وكيخسرو وإسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وأمثالهم.

"وقد يكون خفياً"، كسائر متألهى الحكماء من المشهورين أو من الخاملين وهؤلاء أرباب التأله المحققين يسموهم الجمهور والعامة "الأقطاب"؛ ويكون فى كل عصر وزمان منهم جماعة إلا أن أعظمهم وأتمهم كمالات واحداً كما جاء فى الأخبار النبوية.

"وإذا كانت السياسة والحكم والسيف بيد المتأله البحاث، أو المتأله فقط، يكون ذلك "الزمان نورياً" لتمكّنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الأخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجّة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الأنبياء عليهم السلام، ومتألهى الحكماء.

"وإذا خلا الزمان عن تدبير الهى"، يعنى عن التدبير الذى سنّه البارئ، عزّ وجلّ على سنّة أنبيائه وحكمائه، "كانت الظلمات حيثئذ غالبة" كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات.

وهذه الأحوال موجودة فى أهل زماننا هذا لضعف الشرائع وإهمالها فيه وانطماس السبيل الحكيمية والمناهج العقلية .

"وأجود الطلبة طالب التأله والبحث" يجمع بين الكمالين، "ثم طالب التأله، ثم طالب البحث"، لأن طالب التأله طالب لتلقى الخلافة التى هى المقصد الأقصى، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتأله أقرب من طلبه بالبحث الصريف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات .

وقوله "كتابنا هذا لطالبي التأله والبحث" .

أما التأله، فالموجود من علم الذوق والأنوار الإلهية هاهنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله، أو قريب منه فهو ختم على الحقيقة .

وأما البحث، ففيه جمل أصول العلوم وقواعدها، كالمنطق والطبيعى والإلهى، وأحوال أخرى لها خطر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب، لانه مبنى على الأصول الكشفية الذوقية، والحكمة البحثية مبنية على أصول أخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ .

وقوله "ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد"، أى فى الأفكار والانظار الواصل إلى التأله، أو الطالب للتأله بعد حصول البحث واستكمالها .

قوله "وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهى وصار وروده ملكة له" .

البارق الإلهى عبارة عن أنوار الفائضة على النفوس الناطقة عن المجردات العقلية عقب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية وبتلك الأنوار والبوارق تعلم المجردات وأحوالها، وهو أكسير الحكمة.

فإذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والإشارات والمطالب المهمة مبنيًا على هذه الأنوار، فمن لم يحصل له هذه الأنوار ويصير ورودها ملكة ثابتة له لا يمكنه الاطلاع على أسرار هذا الكتاب، ولأن هذه الأنوار أصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية وأحوالها؛ فإذا لم تحصل له هذه الأنوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها.

بل لا يتصور من تلك الألفاظ المتشابهة إلا موضوعاتها الأصلية فيضل ضللاً مبيناً ويخسر خسراناً عظيماً بخلاف صاحب الإشراقات العقلية فإنه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الألفاظ إلى ما باشره من النور بالذوق ووصل إليه بالنفس فلا يضل وإنما قيده بقوله "وصار وروده ملكة"، لأنه أن لم يصير الورود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويتمكن من ضبطه واستثباته لا يمكنها أن يبتنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام، وغيره لا ينتفع به من أصحاب البحث الصرف أو أصحاب الأنوار غير الثابتة.

هذا أقلّ الدرجات وأعظمها أن يحصل له الملكة التامة، وهى آخر المراتب.

قوله "فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فإنها حسنة للبحث محكمة"، لأنها مبنية على أصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية

تثبت بأمور ضرورية على هذه القواعد فرّعوا الفروع وبسطوا الأقوال وقربوا المطالب وقرّروا المسائل ، فهي لاجل ذلك حسنة محكمة .

وقوله " وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشرافية " ، لما ذكرنا من اختلاف الأصول وتباين المآخذ والمسالك .

قوله " بل والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية " ، أى دون لوامع وشوارق نورية عقلية تكون مبنية للأصول الصحيحة ، " فإن من هذه القواعد ما يبنى على هذه الأنوار " بل بعضها يبنى على ما ابتنى عليه بعضها ، على قواعد أخرى على ما استعمله عند وقوفك على ما فى هذا الكتاب ، " حتى لو وقع لهم فى الأصول " التى تبنى عليها هذه العلوم " شك " وشبهة فإنه إنما يزول بخلع النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية .

" فكما شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها " ، كما فعلنا فى الأرصاد والأجسام الطبيعية ، فإذا شاهدنا آلة الرصد وحساباتها وشاهدنا أحوال الكواكب من الحركات وكمياتها واستقاماتها ورجوعها وصعودها وهبوطها ومقاديرها وأبعاد ما بينها بآلات الرصد ، ثم بنينا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به ، وكذا أيضاً شاهدنا الأجسام الطبيعية وبعض أحوالها من الأشكال والمقادير والألوان والحركات والسكونات وسائر التغيرات ، ثم بنينا عليه بعض العلوم الطبيعية ، " فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء " ، كذواتها المجردة وإشراقاتها ولمعاتها وبعض هياتها النورية ، ثم بنينا عليها العلوم الحكيمة والأسرار الربانية .

قوله " ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شيء " ، أى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله فى تحصيل العلوم على الذوق والكشف

ومشاهدة الأنوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته "وستلعب به الشكوك"، لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعوّله على القال والقليل وعلى الأقيسة والبراهين فلا يتحصّل له بحث ما ولا تطمئن نفسه إلى ما أثبتته القياس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن إيراد الأسئلة.

أما ترى إلى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا في ذلك وتخطبوا وتحيروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم، ويشكّك اللاحق على السابق حتى أن الذكي العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكروه برهانا لسلم من القدح والطعن.

قوله "والآلة الواقية للفكر"، أى المنطق الواقى للفكر والذهن عن الخطأ والزلل "جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد" لأن المقصود من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة هاهنا هى لباب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر إليه فى صحة انتقالاته من المعلوم إلى المجهول مع تصرفات حسنة وتنقيحات لطيفة وتهذيب شديد، خالية عن الحشو والفضول، وهى جامعة للذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد، "وهى كافية للذكى ولطالب الإشراق"، وذلك لأن الفطن الذكى بجودة حدسه وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه أقلّ إشارة وأدنى إيماء والبلید لا يفهم القليل ولا يقنعه الكثير.

وطالب الذوق والكشف إذا تفتن لما هو بسبيله من شروق الأنوار ولمعان البروق فيصير لذلك جازما بأكثر المطالب ومهمّات المسائل، لأن ذلك النور هو أكسير العلم والحكمة وما لا يتهىأ له الجزم به، لتوقفه على الفكر الصرف، فيكفيه من علم المنطق أقلّ المختصرات والضوابط لنورية نفسه وسرعة قبولها.

قوله "ومن أراد التطويل والتفصيل" فعليه بالكتب المفصلة، كـ
"المطارحات"، و"التلويحات" و"الشفاء"، و"النجاة"، وغيرها من الكتب.

قوله "ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين:

القسم الأول في ضوابط الفكر"، الذي به يعلم صحيح الفكر من
فاسده، وهي صناعة المنطق وكيفية حل المغالطات وبعض القواعد المهمة
المحتاج إليها في قسم الأنوار وينحصر في ثلاث مقالات.

والقسم الثاني في الأنوار الإلهية، وما يتعلّق بها من معرفة مبادئ
الوجود وترتيبه، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه مفصّلاً.



وفيه ثلاث مقالات:

المقالة الأولى فى المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة:

قال الشيخ:

الضابط الأول

[دلالة الألفاظ]

هو أن اللفظ دلالة على المعنى الذى وضع بإزائه هى دلالة القصد وعلى جزء المعنى دلالة الحیطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفل ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل إذ ليس فى الوجود ما لا لازم له ولكنها قد تخلو عن دلالة الحیطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعام لا يدل على الخاص بخصوصه.

فمن قال "رأيت حيوانا" فله أن يقول "ما رأيت إنسانا"، ولا يمكنه أن يقول "ما رأيت جسما"، أو "متحركا بالإرادة"، مثلا.

أقول: اعلم أن المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصوّريا كان أو تصديقا؛ وقد عرف بتعريفات عدة، كقولهم: آلة قانونية تعصم مراعاتها الإنسان عن أن يضل فى فكره، أو علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

أو علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الأقوال والحق والباطل فى الاعتقاد والأفعال وأمثال ذلك كثير وكلها ترجع إلى معنى واحد. وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم إلى قسمين: تصوّرات وتصديقات. وذلك باعتبار أن المعانى الحاصلة فى الأذهان فإنها إما أن تعتبر بالنسبة إلى نفس حصولها فى الأذهان الذى هو نفس إدراكها فقط، أو بالنسبة إلى الحكم عليها بنفى أو إثبات. والاعتبار الأول هو التصرّو والثانى هو التصديق. ثم أن التصرّوات والتصديقات لا يجوز أن تكون كلها ضرورية وإلا لما فقد أحد علما من العلوم ولا كلها نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فإذن بالضرورة بعضها ضرورى كتصرّو الوجود، وإن الواحد نصف الاثنين وبعضها نظرى، كتصرّو الملك وحدث العالم. وتنتهى النظرية إلى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل.

ثم إن النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بأن يكون لبعض أجزاء الشئ عند البعض الآخر وضع ما ليتأدى منها إلى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لاختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب.

فلا بدّ وأن يكون الخلل فى الفكر لأوهام كاذبة وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب فيه:

إما فى التصرّوات، كأخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ وإما فى التصديقات، فكأخذ الوهميات والمشبهات والمخيالات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصرّوات والضروب غير المنتجة^(١) فى التصديقات.

(١) فى الأصل: الغير منتجة والصحيح ما أثبتناه.

وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا . فغاية المنطق معرفة التصورات والتصديقات المعلومة المناسبة لمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعوجّ، والفطرة الإنسانية لا تستقلّ بذلك فاحتجنا إلى تحصيل آلة قانونية يعصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الفكر، وهو المنطق . إلا أن يؤيد ابن البشر بخاصية فى نفسه يستغنى بها عن تعلم المنطق، أو ينفع الفكر على القسم البديهي . والمنطق رئيس العلوم . إذ أعنى بالرياسة نفوذ حكمة فى الغير دون نفوذ حكم الغير فيه وإن عنى بالرياسة أنه مقصود بالذات فليس برئيس .

قوله " هو أن اللفظ " .

أقول :

الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيله بالنسبة إلى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بأن كان على تمام المعنى الذى وضع اللفظ بإزائه يسمّى عند المنطقيين " دلالة المطابقة " لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذى وضعه الواضع بإزائه، مأخوذ من طبق النعل على النعل وهو مساواة أحدهما للآخر وسمّاها الشيخ " دلالة القصد " ، لأن الواضع الأول قصد بوضع لفظ الإنسان لمعناه وضعه لمجموع الحيوان والناطق فدلالة الإنسان عليهما يسمّى دلالة المطابقة والقصد .

وإن كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمّى " تضمنا " عند المنطقيين، وعند الشيخ " دلالة الحيطه " لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على مجموع الحيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على أحدهما أولا وتضمّنه إذ فهم الجزء السابق على فهم الكل وإذا دلّ اللفظ على مجموع المعنيين وأحاط بهما فقد احاط بأحدهما أولا .

وإن كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمى "التزاما" عند الجمهور وعند الشيخ "دلالة التطفل".

لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على قابل صناعة الكتابة بالالتزام للزوم ما له لزوما ذهنيا، بمعنى أنه متى حصل الشعور بالملزوم حصل الشعور باللازم، وسمّاها الشيخ "تطفلا" لأن اللازم خارج عن مفهوم الملزوم تابع له غير داخل فيه، كما أن الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل في جملتهم؛ واحترز بعض المتأخرين بقوله من حيث هو جزئه في التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء، كالعالم الموضوع للأثيري والعنصري معا ولكل واحد منهما.

فيدلّ على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد أيضا من حيث الوضع؛ ويدلّ بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم في الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المسمى ولازمه.

كالشمس الموضوع للقرص والشعاع، فيدلّ لفظ الشمس على الشعاع من حيث الوضع بالمطابقة، ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام.

فلولا التقييد بالحيشية لدخلت دلالة التضمن والالتزام في المطابقة، فمن حيث هو جزئه في التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة.

فإنه تلك الدلالة ليست لكونها جزءا، بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المسمى بالمطابقة، فإنه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بدّ من ذكر هذا القيد في المطابقة، لئلا تنتقض بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل.

وإن قيد بتوسط الوضع فى الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء فى حدّ التضمن عند الاشتراك، إذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس فى حد المطابقة وكذلك فى الالتزام، فإن ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم، بل بتوسط الوضع لنفس المسمى.

وإنما قيد الشيخ هذه القيود فى الدلالات الثلاث لاعتماده على أن القرينة المعنوية فى حكم القرينة اللفظية، فهذه القيود مضمرة مرادة فى جميع أجزاء الحكمة وصرّح الرئيس «أبو على ابن سينا»^(١) بذلك وحينئذ يستغنى عن ذكر هذه القيود.

قوله: ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل.

أقول:

يجب أن يكون الملزوم الموجود الموصوف بكونه بالآزم لا يخلوا عن اللازم بحالة متى حصل الشعور بالملزوم حصل الشعور باللازم. إذ الدلالة تتعلق بالفهم فيكون اللازم بحالة إذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم، وأقلّ ما يلزم الماهية إنما شئ أو وجود أو حقيقة أو ليس غيرها أو أنها معلومة، وأمثال ذلك. فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتطفل.

وأوردوا عليه بأنه لا يلزم أن يكون لكل ماهية لازم يلزم من تصوّر الماهية تصوّر اللازم، إذ لا يلزم أن يكون لكل ماهية لازم هذا شأنه لإمكان تصوّر كثير من الماهيات مع الذهول عن لوازمها. فإننا لا نسلم أن الشيئية

(١) كلمة ابن ليست فى الأصل.

والوجود والغيرية وأمثالها لازم لكل ماهية لتصورنا لتلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة.

قوله: ولكنها قد تخلوا عن دلالة الحيغة إذ من الأشياء ما لا جزء له.
أقول:

دلالة التضمن والحيغة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد، فإنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

وهنا لا يلزم من انتفاء المتضمن انتفاء المطابقة والقصد لإمكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها، كدلالة لفظ الآلة على معناه، فحينئذ توجد الدلالة القصدية بدون التضمن فلا يكون لازماً والالتزام لا يلزم التضمن إذ لا يجب أن يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصوّرهما تصوّره.

وأما التضمن والالتزام فهما تابعان للمطابقة، فإن التضمن فهم جزء المسمّى، والالتزام فهم لازم المسمّى، فهما فرعان تابعان لها، والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والأصل.

قوله: والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

أقول: ذكر بعض العلماء أن لفظ العام الكلي يدلّ على ما تحته من الجزئيات بالمطابقة، فذكر الشيخ في معظم كتبه فساد ذلك، بأن العام، كالحَيوان مثلاً، لو دلّ على الخاص، كالإنسان، لكان دلّالة عليه لا بدّ وإن يكون بأحد الآلات الثلاث وليس بالمطابقة، إذ ليس مفهوم الإنسان بعينه هو مفهوم الحيوان ولا بالتضمن أيضاً.

إذ ليس مفهومه جزءاً من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام، فإنه لا يلزمه لزوماً ذهنياً ثم الحيوان العام لو دلّ على الإنسان الخاص بخصوصه لما صحّ أن يقال لمن قال "رأيت حيواناً" أن يقول "ما رأيت إنساناً"، لكن له أن يقول ذلك ولا يصحّ أن يقول "ما رأيت جسماً" أو "متحركاً بالإرادة" لدلالة الحيوان على ذلك.

قال الشيخ:

الضابط الثانى [إدراك الشيء]

هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه، على ما يليق لهذا الموضوع، هو بحصول مثال حقيقية فيك. فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده.

وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذى فيك مثاله. والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه بـ "المعنى العام" واللفظ الدال عليه هو "اللفظ العام"، كلفظ الإنسان ومعناه.

والمفهوم من اللفظ إذ لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو "المعنى الشاخص" واللفظ الدال عليه باعتباره يسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سميّناه "المعنى المنحط".

أقول: زعم المشاءون أن الإدراك منحصر في التصوّر والتصديق، لأنه إن كان ساذجا فهو التصوّر، وإن كان معه حكم بنفى أو إثبات فهو التصديق وهذا إنما يصحّ في الإدراك التصوّر؛ فأما علم البارئ تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الإشراقية الحاصلة بعد إن لم تكن، فإنه يحصل للمدرك شيء بعد أن لم يكن، وهو الإضافة الإشراقية لا غير الكافية منها مجرد الحضور فيخرج عن القسمين، إلا أن يريد بـ "العلم" العلوم التحديدية، وهى العلم بالأشياء الغائبة، كما ذكره الشيخ بقوله "هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضع"، الذى هو أول الشروع فى الحكمة غير^(١) الخالى عن التساهل الآتى تحقيقه فى قسم الأنوار على ما أشرنا إليه، فإنه ينحصر فى القسمين المذكورين.

والحاصل أن إدراك الأشياء الغائبة عنا إنما بحصول أمثلة حقيقتها فينا، لأن الشيء الغائب عنا ذاته إذا علمناه أن لم يحصل منه أثر فينا فيستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال.

وإن حصل منه أثر فينا ولم يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، لكنك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فينا صورته ومثاله.

قوله: والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه بالمعنى العام.

أقول:

كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يسمّى ذلك المعنى "كلية" و"عاما"

وكذلك اللفظ الدالّ عليه يسمّى "كلياً" و"لفظاً عاماً"، كالحَيوان معنى ولفظاً.

وإن كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه لنفسه فيسمّى ذلك المعنى "جزئياً" و"شخصياً"، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه.

ثم الكلى إما أن تكون الشركة فيه بالفعل، كالإنسان المشترك فيه بين زيد وعمرو وخالد وغير ذلك من الأفراد غير^(١) المتناهية، وقد تكون الأفراد المشترك فيها بالفعل متناهية، كالكواكب، أو تكون الشركة بين أفراد الكلى^(٢) بالقوة، كالشمس، عند من يجوز وجود شمس كثيرة فبتقدير وجودها يكون لفظ "الشمس" واقعا عليها بمفهوم واحد، أو كالألة الذى مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة، وإلا لما افتقرنا فى ثبوته إلى البرهان، فامتناع الشركة ما جاءت^(٣) من نفس المفهوم بل من دليل منفصل.

"فالقسم الأول الذى الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن، وفى الثانى واجب أو تكون الشركة فى شىء لا وجود لمسمّاه فى الخارج لا فى الواحد ولا فى الكثير فقد يكون ممتنع الوجود فى الخارج، كشريك البارى، ولولا أن له معنى مفيداً وإلا لامتنع الحكم عليه بالامتناع أو يكون ممكن الوجود فى الخارج، كجبل من ياقوت وبحر من زيبق.

(١) فى الأصل: الغير.

(٢) فى نسخة أخرى: الكل.

(٣) فى نسخة أخرى: جاءت.

قوله: وكل معنى يشملُه غيره فهو بالنسبة إليه سَمِيناً، "المعنى المنحط".

أقول:

كل كلمتين إن لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينان، كالإنسان والفرس وإن صدق كلياً من كلا^(١) الطرفين فهما المتساويان، كالإنسان والناطق أو كلياً من أحد الطرفين جزئياً من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقاً، كالحيوان والإنسان.

فالحيوان يشتمل الإنسان والفرس وغيرهما؛ فالحيوان الشامل هو العام والإنسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة إلى العام ينحط معناه عن معناه وللخصوصه وعدم شموله ما يشملُه الحيوان وإن صدق كل واحد منهما على الآخر جزئياً، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالحيوان والأبيض.

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[فى الماهيات]

هو أن كل حقيقة إما بسيطة، وهى التى لا جزء لها فى العقل، أو غير بسيطة، وهى التى لها جزء كالحيوان، فإنه مركب من جسم وشيء يوجب حياته.

(١) فى نسخة أخرى: من أحد.

والأول جزء عام، أى إذا اخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو، أى الجسم، أعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة إليه.

والثانى هو الجزء الخاص الذى لا يكون إلا له. والمعنى الخاص بالشئ يجوز أن يساويه، كاستعداد النطق للإنسان، ويجوز أن يكون أخص منه، كالرجولية له.

والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان، وقد تكون لها عوارض لازمة. واللازم التام ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث للمثلث فإنها ممتنعة الرفع فى الوهم وليس أن فاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، إذ لو كان كذا لكنت ممكنة للحقوق واللاحق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

أقول:

كل حقيقة سواء كانت فى الأعيان أو فى الأذهان، فإما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة.

فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل أصلاً كالبارى تعالى.

والمركبة هى التى يكون لها جزء أو أجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شئ تقتضى حياته وهى النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى أنه إذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانية التى هذا جزئها فى الذهن كانت الجسمية الذاتية أعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصة منحط بالنسبة إلى الجسمية العامة والنفس.

الحيوانية جزء خاص لا يوجد إلا فى الحيوان، وهو الذاتى الخاص،

وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة، كاستعداد النطق للإنسان، وقد يكون أخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة، وإلا لزم أن تكون كل ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا بغير نهاية على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد.

وكل ماهية بسيطة لا جزء لها أصلاً؛ وأما المركبة فلا بدّ لها من ذلك.

والجزء الذاتى لا بدّ وأن يسبق تصوّر، تصوّر الماهية التى لا يمكن تحقيقها بدون جزئها، فإن الشئ المركب لا يحصل فى العقل إلا بأجزائه فيتأخر بالذات عن حصول أجزائه، فتتقدم أجزائه عليه لا محالة عقلا.

ويجوز تصوّر تقدم الذاتى فى الوجود الخارجى على الذات لأن تقدمه من لوازم ذاته، فإذا تصوّرنا الذات تصوّرنا تقدمه.

قوله: والحقيقة قد تكون لها عوارض.

أقول:

كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهى غير لازمة لها كسائر العوارض المفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان والكتابة بالفعل له.

وكل صفة واجبة الثبوت للموصوف فهى لازمة له، إذ لا معنى له إلا ما لا ينفك عن الشئ وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم أيضاً إلا أن اصطلاح المنطقيين يخصص اللازم بالوصف الخارجى غير^(١) المنفك عن الماهية وعرف بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها:

والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المفارق. وقيل أن اللازم هو الذى

(١) فى الأصل: الغير.

لا ينفك عن الشيء لأمر عائد إليه ولا يكون جزءا منه ولوازم الماهية والوجود، ككون الإنسان مخلوقا أو مولودا أو محدثا، داخلة فيه سواء كانت بوسط أو بغير وسط.

ثم اللازم، أن كان للماهية، فاما أن يكون بلا وسط كالتعجب للإنسان والزوجية للأربعة والفردية للثلاثة؛ أو بوسط، كالضاحك اللازم للإنسان بواسطة التعجب.

والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك "كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل إنسان ضاحك"، والضحك لحق الإنسان بواسطة التعجب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لانه إن كان موجودا ثبت المدعى، وإلا فتنتهى الأوساط إلى لازم بلا وسط لثلا يلزم دورا وتسلسلا.

وأخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبته إلى الماهية نسبة العلة، أو أنه الذى لا يمكن توهم الرفع، فإن اللوازم تشاركه فى هاتين الأمرين.

واللازم التام ما يجب نسبته إلى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضحك بالقوة للإنسان؛ فإن هذه اللوازم لو جاز ارتفاعها فى أحد الوجودين لم تكن لوازم، وليس أن الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم أن تكون الزوايا الثلاث ممكنة للحقوق واللاحوق بالمثلث، فكان يجوز أن يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال.

فالعلة للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غير واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون العين، كعمى الأكمه، فإنه يمكننا تصور الأكمه بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين. والعرض المفارق هو الذى لا يكون

مقرّماً ولا لازماً، فقد يكون بطيء الزوال كالشباب والشيخوخة، وقد يكون سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

قال الشيخ:

الضابط الرابع

[العرض اللازم]

هو أن كل حقيقة إذا أردت أن تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة، إذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحق والرفع.

والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل، وإن له مدخلا فى تحقق الكل. والجزء الذى يوصف به الشئ، كالحيوانية للإنسان ونحوها، سمّاه اتباع المشائين "ذاتيا"، ونحن نذكر فى هذه الأشياء ما يجب.

والعرض اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده. والعرض قد يكون أعم من الشئ، كاستعداد المشى للإنسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للإنسان.

أقول:

المعلولات الممكنة واجبة بعقلها، فإذا قطعنا النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود أصلا.

فإذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء آخر، أو فرض عدمه، فإن ذلك الشيء لا يكون علة لذلك الشيء الآخر ولا الآخر معلولا له.

فإذا أردنا أن نعرف ما يجب للحقيقة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر إليها بعقولنا مع قطع النظر عن كل ما سواها فما يجب لها في هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نفس الحقيقة دون العلة الخارجية، إذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لعلّة خارجة لما أمكن ملاحظته بدونها، بل كان ممكن اللحوق والرفع.

فإذا نظرنا إلى الجسم، مثلاً، وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفاعل الخارجى، فالواجب له لذاته هو المقدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوصين، كذراع أو قيام، لأنه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخصوص وجب انتساب الأولين إلى الجسم دون الآخرين فهو علة لهما.

قوله: والجزء من علاماته.

أقول:

الجزء المقوم للماهية، وهو المسمى عند المشائين "ذاتياً" له أمارتان:

إحدهما تقدم تعقله على تعقل الماهية، لأنه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونها، فإن الذاتى إذا تصوّره العقل وتصور ما هو ذاتى له فإنه يمتنع تصور الذات إلا إذا تصور بالذاتى أولاً، لأن المركب يمتنع حصوله فى العقل إلا بجملة أجزائه، فهو متأخر بالذات عن حصول أجزائه.

الأمارّة الثانية للذاتى: هو أن يكون له مدخل فى تحقق الكل، أى أنه

يكون علة ناقصة، وهى التى يجب أن يعدم المعلول بعدمها ولا يجب بوجودها وحدتها، بل بها مع باقى الأجزاء الأخرى، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى .

قوله : والعرض اللازم .

أقول :

العوارض الخارجة عن الماهية، سواء كانت لازمة أو مفارقة، وجودها تابع لوجود الماهية فيتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن بعضها .

واعلم أن قولهم أن الذاتى هو الذى نسبته إلى الماهية لا تكون نسبة العلة يشاركه بعض الإعراض، كالزوايا الثلاث للمثلث، فإن الذاتى لم يفتقر فى حصوله للماهية إلى علة أخرى فاعلة، إذ الذى جعل الإنسان إنسانا هو الذى جعله حيوانا فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله إنسانا مع عدم جعل الحيوان وهو محال .

وهذا هو حكم اللوازم فإن الذى جعل المثلث مثلثا، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة، فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث، وهو محال .

ومعنى "علة الذاتى" هى أن علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات، فالجاعل يجعل الذاتيات أولا، ثم يحصل منها الماهية ثانيا، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا، إلا أن اللوازم تكون معلولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها .

ولما كانت اللوازم متأخرة فى الوجود عن الماهية ولا تنفك عنها اسندها بعض الحكماء إلى الماهية وبعضهم إلى علة الماهية، كما يستند المعلول إلى العلة القريبة والبعيدة ويمتنع استناد الذاتى إلى الماهية لتقدمه عليها فى الوجود، بل يستند إلى علة الماهية.

ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعند حصول الاستعداد للماهية فلا تكون الماهية علة تامة للوازم.

ولم يفرّق الشيخ فى هذا الكتاب بين العرضى اللازم والمفارق، بل قال أن العرضى اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده، فكما كانت الماهية علة ما للوازم فهى علة ما للإعراض المفارقة، إذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حصولها من المفارق إلا أن علتها اللوازم أظهر منها للإعراض المفارقة، فافهم.

واللوازم المحتاجة إلى العلة هى التى لها صورة فى الخارج. وأما اللوازم الاعتبارية، فلا تحتاج إلى علة. ثم اللوازم الخارجية للشيء قد تكون متكافئة، وهى التى لا يلحق بعضها بتوسط البعض، كالكاتب والضاحك، وقد لا تكون متكافئة فيلحق البعض بالماهية بتوسط البعض، كالضحك اللاحق بالإنسان بواسطة التعجب.

وما يقع من هذا القسم فى الأعيان بحسب نهايته للبرهان الدال على نهاية السلاسل المجتمعة الأحاد المترتبة فى الوجود والعرض الخارج عن الماهية قد يكون أعم من الماهية، كاستعداد المشى للإنسان الشامل له ولغيره، وقد يكون مختصاً بها لازماً لها، كاستعداد الضحك للإنسان.

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[الكلى لا وجود له فى الخارج]

هو أن "المعنى العام" لا يتحقق فى خارج الذهن إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال.

والمعنى العام، إما أن يكون وقوعه على الكثيرين بالسواء، كالأربعة على شواخصها، ويسمى "العام المتساوق" وإما أن يكون على سبيل الأتم والأنقص، كالأبيض على الثلج والعاج وسائر ما فى الأتم والأنقص نسميه "المعنى المتفاوت".

وإذا تكثرت الأسماء لمسمى واحد سميت "مترادفة". وإذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سميت مثله "مشاركة". والاسم إذا أطلق فى غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو ملازمة يسمى "مجازيا".

أقول:

المعنى العام، وهو الكلى، يمتنع حصوله فى خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا فى خارج الذهن لكان له هوية متعينة لا يشاركه غيره فيها، بها يمتاز عن باقى الماهيات الخارجة.

وحيث لا تكون تلك الهوية هوية عامة مشتركا فيها، بل خاصة متشخصة وكنا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله : المعنى العام .

أقول :

اعلم أن اللفظ إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان كثيراً وكان المعنى واحداً، فهي "الألفاظ المترادفة" ، كالأسد والليث والهزبر وإن كان المعنى كثيراً فهي "الألفاظ المتباينة" ، كالسما والارض والمولدات .

وإن كان اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، والاشتراك فى ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيسمى "مشاركاً" ، كاللون المشترك بين الأبيض والأسود .

ولما كان اللفظ المشترك موضوعاً لكل الحقائق^(١) بالسواء كان بالنسبة إلى واحد غير معين مجملاً وإلى المعين مبيناً .

وإن كان الاشتراك فى اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فإما أن يكون مشابهة، كالفرس الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة، أو ملازمة بسبب مناسبة أو مشابهة بينهما . ويجب أن يكون التشابه فى الأمور المشهورة، كالشجاعة فى الأسد لا كالمخفى فى البخار، ويسمى "ألفاظاً مجازية" و "متشابهة" أن لم يترك الوضع الأول .

وإن ترك الوضع الأول، تسمى "ألفاظاً منقولة" ؛ فقد يكون الناقل هو الشرع، كالصلاة الموضوعية فى الأصل للدعاء ثم نقله الشرع إلى أفعال مخصوصة، والصوم وقد يكون الناقل هو العرف العام، كالدابة التى وضعها الواضع لكل ما يدب على الأرض ثم نقل إلى الفرس والبغل والحمار .

وقد يكون الناقل العرف الخاص، كاصطلاحات النحاة الناقلين الحرف الموضوع لصرف الشئ إلى اللفظ الذى معناه فى غيره .

(١) فى الأصل : الحقائق .

وإن كان الاشتراك لمعنى مقصود باللفظ غير متساو في الكل فيسمى "مشككا"، وينقسم إلى ما يكون حصول المعنى في البعض حاصلًا قبل البعض الآخر، كالوجود الحاصل في الواجب قبل الممكن، فالتشكيك في هذا القسم بالتقدم والتأخر.

وقد يكون التشكيك بالأولى والأخرى، كالوجود في الباري والممكن، فإنه فيه تعالى أقوى وأتم من سائر الممكنات.

وقد يكون التشكيك بالأشد والأضعف، كالبياض على الثلج والعاج وإنما سمي "مشككا" لمشابهته المشترك من وجه، والمتواطئ من وجه آخر فيقع الناظر فيه في شك أنه مشترك أو متواطئ.

وإن كان الاشتراك لمعنى متساو في الكل وهو الذي يكون حصول ذلك المعنى في جميع الأفراد الذهنية والخارجية على السواء، كالحيوان بالنسبة إلى جزئياته، فالاشتراك في أفراد الحيوان معنوي مقصود باللفظ ويسمى "ألفاظًا متواطئة"، أي متوافقة أفرادها في معناه، وكذا الأربعة على شواخصها.

قال الشيخ:

الضابط السادس

[معارف الإنسان]

هو أن معارف الإنسان فطرية أو غير فطرية. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتبهة

فى التّبين إلى الفطريات، وألا يتوقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط، وهو محال.

أقول:

لما كانت معارف الإنسان لا تخلوا عن أن تكون إما تصوّرات أو تصديقات، وكل واحد من التّصوّر والتصديق ينقسم إلى: فطرى، وهو ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التّصوّر أو ما يكون تصوّرا للطرفين كافيا بالجزم بالنسبة بينهما وغير فطرى، وهو الكسبى.

أما من التّصورات، فهو ما يفتقر حصوله فى العقل إلى كسب واما من التصديقات، فهو ما يفتقر فى الجزم بالنسبة الحكمية إلى برهان.

قوله: والمجهول إذا لم يكفه التنبيه.

أقول:

المجهولات التّصوّرية والتصديقية إذا لم يكف فى معرفتها التنبيه والأخطار بالبال، كما فى الضروريات، ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات التى يتصل بها الحكماء والمجرّدون من الصوفية إلى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فإن لنا طريقا خاصا، غير الفكر، من الرياضات والمجاهدات تؤدى إلى مشاهدة هذه الجواهر النورية، كما ستعرفه فى هذا الكتاب.

فحينئذ لا بدّ من اقتناصه بالفكر، وهو ترتيب أمور معلومة ترتبا خاصا يتأدى منها إلى معرفة المجهولات التّصوّرية والتصديقية منتهية فى آخر الأمر إلى الفطريات، لئلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر أو تسلسل إذا توقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب.

وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى، وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة فى الذهن محال، فلا بدّ من الانتهاء إلى الفطريات، كما عرفتّه .

قال الشيخ:

الضابط السابع

[التعريف وشرائطه]

هو أن الشيء إذا عُرّف لمن لا يعرف، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع .

والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشيء، لا بمثله أو بما يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف الشيء إلا بما عُرّف به .

فقول القائل فى تعريف الأب "إنه هو الذى له الابن" غير صحيح، فانهما متساويان فى معنى المعرفة والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر .

ومن شرط ما يعرف به الشيء أن يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء أو يقال "النار هى الأسطقس الشبيه بالنفس" والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم "إن الشمس كوكب يطلع نهارا"، والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس .

وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافات ينبغى أن تؤخذ فى حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقات تؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق .

أقول:

المعرّف للشيء هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء أو يميّزه على كل ما عداه، فيلزم منه تقدم المعرف على المعرف، لتقدم العلة على المعلول، وأن يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المعرفة على المعلول المعرف.

ويجب أن يكون المعرف أجلى من المعرف إذ معرفته سبب لمعرفة المعرف، وأن يساويه في العموم يكون صدق أحدهما مستلزما لصدق الآخر، كالإنسان والناطق.

فإن الأعم، كالحیوان، لما دلّ على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتعريف لعدم تمييز المعرف عن غيره؛ والأخص كالناطق، أخفى لكثرة وجود الأعم وعدم احتياجه إلى بعض القيود المحتاج إليها الأخص ويجب أن يكون مساويا له في المفهوم بمعنى أن معنى هذا هو معنى الآخر، كالإنسان والحيوان الناطق.

قوله: فينبغي أن يكون التعريف بأمور تخصّه.

أقول:

لأن الأمور التي لا تختص بالشيء المختصة بشيء آخر كيف يكون معرفة له ثم لا يخلو إما أن تكون جميع آحاد المعرف وأجزائه مختصا بالمعرف، كقولك في تعريف الإنسان "إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر"؛ أو يكون البعض يختص بالمعرف والبعض الآخر بغيره، كقولك "إن الإنسان حيوان ناطق".

أو يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد، كقولك في تعريف الخفاش إنه "طائر ولود".

واعلم أن التعريف إما أن يكون بالأمر الداخلة في حقيقة الشيء،
وكان مع ذلك بالجنس القريب مع الفصل القريب كان ذلك "حدًا تامًا"،
كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

وإن كان بالجنس البعيد والفصل كقولك "إنه جسم تام ناطق" كان ذلك
"حدًا ناقصًا".

وإن كان التعريف بالأمر الخارجة اللازمة أو بالداخلة والخارجة كالجنس
القريب والخاصة، كان ذلك "رسمًا تامًا" أو بالجنس بالبعيد مع الخاصة، كان
"رسمًا ناقصًا".

قوله: والتعريف لا بدّ وإن يكون باظهر من الشيء.

أقول:

يجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشيء بالمساوى في المعرفة
والجهالة، كقولك "إن الزوج ما ليس بفرد" فإن المعرفة يجب أن يكون أظهر
من المعرفة وأجلى منه. فأول مراتب الخطأ مساواة المعرفة للمعرفة في المعرفة
والجهالة ومثل في الكتاب بالأب والابن المتساويان بالمعرفة، كما يقال "الأب
الذي له ابن" بـ "الابن الذي له أب".

ويليه في الرتبة التعريف بالأخفى، كتعريف النار "أنها أسطقس شبيه
بالنفس" التي هي أخفى من النار ويليه تعريف الشيء بنفسه كتعريف الحركة
"بالنقلة"، فإن الأخفى يمكن أن يكون أعرف عند البعض أو من وجه ويمتنع
أن يكون الشيء أعرف من نفسه بوجه.

ويليه في الرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به، إما بمرتبة واحدة،

كقولك "إن الكيفية ما بها تقع المشابهة" واللامشابهة والمشابهة الاتفاق في الكيف أو بمراتب، كقولك "إن الاثنين هو الزوج الأول"، والزوج الأول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد أحدهما على الآخر هما الاثنين.

فقد عرفت الاثنين بالزوج الأول المعروف المتساوي المعروف بعدم الزيادة المعروف بالاثنيين المطلوب معرفته في الأول اللازم منه تقدم الشيء على نفسه بمرتين، أو أكثر.

قوله: وليس تعريف الحقيقة.

أقول:

تعريف الشيء ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لأن تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه، إنما يكون فيمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ، كما إذا علم معنى الأسد ولم يعلم معنى الغضنفر فيسأل عنه فيجواب بأشهر منه وهو لفظ الأسد المتبدل بالأخفى وهذا ينتفع به في اللغات.

قوله: والإضافات ينبغي أن يؤخذ.

أقول:

تكرار الشيء في الحدود منهي عنه، كقولك "الإنسان حيوان جسماني ناطق" والجسم داخل في الحيوان دالّ عليه بالتضمن، إلا في محل الضرورة كالتضاييفين، فإن تعريف أحدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب تقدم المعروف على المعروف فلا بدّ من أخذ المتضاييفين مجردين عن التضاييف مع السبب الموقع للإضافة فينتصب حدّ، كقولك "إن الإنسان حيوان يولد آخر من نطفة من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه".

فالحیوان أحد الذاتین المتضایفین والذات المضافة للأخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ویولد آخر من نقطة یسبب موقع للإضافة فیجب تکرار هذه النسبة، وإلا لأمکن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوة لا من جهة صفاتها، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات.

الموضع الثانى التکرار فى محل الحاجة، كما فى المشتقات، فإنه یجب أن یؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق، کقولک فى تعریف الأسود "إنه شىء ما قام به السواد من حیث هو كذلك". فالذات الموصوفة بالسواد لها اعتبار أن الأول أخذها مع صفة السواد والثانى أخذها مجردة لكن المعرف هو الأول دون الثانى.

ولما کان قولنا فى التعریف شىء ما قام به السواد یحتمل المعنیین ومن حیث هو كذلك یدخل المعنى الثانى ویبقى المعنى الأول الذى کان هو المعرف.

قال الشيخ:

فصل

الحدود

اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء " حدًا " ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة في حقيقته، ومعرّف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات " رسما " .

واعلم أن الجسم، مثلا، إذا أثبت له مثبت جزء يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلا لمجموع لوازم تصوره ثم أن كل واحد من الماء، مثلا، والهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكل حقيقة جرمية إذا كان الجسم أحد أجزائها وحاله كما سبق، فما تصوّر الناس منها إلا أمورا ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية للواضع ولهم.

فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً؛ ثم إن الإنسان إذا كان له شيء به تحققت إنسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حدّه " الحيوان الناطق " .

واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة والنفس التي هي مبدأ هذه الأشياء لا تعلم إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على إنّا نذكر فيه ما يجب؟

أقول:

ذكر الرئيس^(١) في "الإشارات" أن الحدّ قول دالّ على ماهية الشيء؛ و"القول" هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد إنما ينتفع به في الألفاظ اللغوية والمراد بالدالّ ما يدلّ بالمطابقة دون التضمن، كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان.

و"الحدّ" إما أن يكون تاماً أو ناقصاً. فـ "التام" هو المشتمل على جميع ذاتيات الشيء وأجزائه الداخلة في ذاته وحقيقته ولا يكون إلا واحداً إذ جميع ذاتيات الشيء لا زيادة فيها ولا نقصان.

وأما "الحدّ الناقص"، فهو المركب من بعض الأجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الأجزاء وقلتها. واسم الحدّ يقع على الحدّ التام والناقص بالاشتراك، إذ التام يدلّ على الماهية بالمطابقة، كالاسم، إلا أن الاسم مفرد والحدّ مركب.

و"الحدّ الناقص" يدلّ على الماهية بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك، إذ الناقص الكثير الأجزاء بهذا الاسم أولى مما قلّت أجزائه؛ وأما إذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البيئة فهو "الرسم التام"، كقولك "إن الإنسان حيوان ضاحك" وإن كان بالجنس البعيد مع الخاصة فهو "الرسم الناقص"، كقولك "إن الإنسان جسم ضاحك". هذا ما ذكره جماعة المشائين.

وأما ما ذكره في "حكمة الإشراق" فقال إن تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات "رسماً"، كما تقول "إن الإنسان ضاحك" كاتب بادي البشرة منتصب القامة عريض الأظفار".

(١) ابن سينا.

قوله : واعلم أن الجسم .

أقول :

ذهب " المعلم الأول " وأتباعه إلى أن كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطين غير^(١) المحسوسين ، وأما الأمور المحسوسة منه فكلها إعراض لإمكان تبدلها وتغيرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها .

والقدماء ينكرون ذلك ويزعمون أن الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير ، وأما المتغير المتبدل هو عرض على ما سيأتى تفصيله فيما بعد .

فذكر الشيخ السهروردي أن الجسم إذا أثبت له مثبت جزءا هو الهيولى والصورة ، على ما يراه المشاءون ، يشك فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم من القدماء ومن وافقهم .

فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى الجسمى لتعقل الجسم بدون ذلك الجزء غير^(١) المحسوس ، إذ مفهوم المسمى الجسمى لا يكون عندهم إلا لمجموع أمور لازمة له محسوسة .

ثم إن كل واحد من الماء والهواء والأرض وغيرها من الأجسام المحسوسة إذا أثبت له المشاءون أجزاء لا تحس ، من الهيولى والصورة ، فينكرها الأوائل فلا تكون تلك الأجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم .

فيلزم أن يكون كل حقيقة جرمية من المركبات إذا كان الجسم أحد أجزائها وحال أجزائه كما ذكرناه ، أن لا يتصور الناس من تلك الحقيقة سوى

(١) فى الأصل : الغير .

أمر ظاهرة محسوسة عندهم هي التي قصدها الواضع بالتسمية لهم، ليس إلا وإذا كان حال الأجسام المحسوسة وإثبات أجزائها صعباً، على ما أشرنا إليه ونفصل بعد ذلك.

فكيف يكون حال ما لا يحسّ من الجواهر العقلية والنفسية؟ فإن معرفة ذلك وتصوّرها بالحدّ، على ما يذكره المشاءون، في غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والأجزاء غير المحسوسة^(١) على طريقة المشائين.

ثم الإنسان إذا كان له ذات جوهرية بها تحققت إنسانية، أعنى النفس الناطقة، فهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لأنهم حدّدوا الإنسان "بالحيوان الناطق".

واستعداد النطق ليس بأمر جوهري، بل هو عرض تابع للحقيقة الإنسانية والنفس الناطقة التي هي مبدأ ذلك غير معلومة الجوهر عندهم إلا باللوازم والأعراض؛ ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا. فكيف حال

غيره من الجواهر العقلية التي لا تتعلق بشيء أصلاً ولا بحس؟ فلا محالة معرفتها بالطريق الذي ذكره في غاية الصعوبة وسيجيء تحقيقه.

(١) في الأصل: الغير محسوسة.

قال الشيخ:

قاعدة إشراقية

هدم قاعدة المشائين

سَلِّم المشاءون أن الشيء يذكر في حدّه الذاتى العام والخاص؛ فالذاتى العام، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب ما هو، يسمّى "الجنس" والذاتى الخاص بالشيء سمّوه "فصلا". ولهذين نظم فى التعريف غير هذا، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا.

ثم سلّموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم، فالذاتى الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر فإنه إن عهد فى غيره لا يكون خاصا به.

وإذا كان خاصا به، وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولا معه. فإذا عُرِف ذلك الخاص أيضاً، أن عرف بالأمر العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص حاله على ما سبق.

فليس العود إلا إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كنه هذا فيما بعد.

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك.

وليس للمعرّف حينئذ أن يقول "لو كانت صفة أخرى لا طُلعت عليها"، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى أن يقال "لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه".

فيقال : إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرفت جميع ذاتياتها . فإذا انقده جواز ذاتى آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة .

فتبين أن الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاءون غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فاذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمر تخص بالاجتماع .

أقول :

شرع فى هدم طريقة المشائين فى التعريفات ، فى تقريره أنك عرفت من القواعد السالفة للمشائين أن الحدّ التام هو الذى يذكر فيه الذاتى العام ، وهو الذى لا يكون جزءا لذاتى عام آخر ، كالحىوان الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر ، كاللون .

بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يتغير لها جواب " ما هو؟ " ، كالإنسانية والفرسية والحمارية وغيرها ، يسمّى " جنسا " وهو الكلى الذاتى المقول فى جواب " ما هو؟ " .

والذاتى الخاص بالحقيقة يسمّى " فصلا " على ما عرفت تفصيل ذلك فيما مرّ فى تعريف الحدّ التام والناقص ، والرسم التام والناقص .

ومن قواعدهم أن كل مجهول إنما يتوصل إليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى العام ، كالحىوان ، لا يكون وحده معرفّا للإنسان المجهول لوجوده فى الفرس والحمار وغيرهما من الأنواع المشاركة للإنسان فى الحىوان .

وأما الذاتى الخاص بالحقيقة الإنسانية ، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجهله فى موضع آخر ، لأن ذلك الذاتى الخاص بالشىء إن كان موجودا فى غيره من الأنواع ، فلا يكون ذاتيا خاصا وفرضناه خاصا ، هذا خلف .

وإن لم يكن موجودا في غيره بل كان خاصا بالشئ وليس بمدرك
بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه ما ولا معلوم بحال ما، فيكون لا محالة
مجهولا مع الشئ المطلوب معرفته، فيعود الكلام إلى معرفة هذا الذاتى
الخاص بأنه إن عرف بالأمور العامة دون الخاصة بالشئ وليس بتعريف له
لمشاركة غيره فيه.

وإن عُرِفَ بالجزء الخاص به مع أنه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه
ما فيكون مجهولا معه، كما مرّ تقريره. وحيث لا بدّ من الرجوع فى
التعريف والمعرفة إما إلى أمور محسوسة ظاهرة للحس، أو أمور معقولة
ظاهرة مكشوفة للعقل بطريق المشاهدة أو من طريق آخر أن كان يخص ذلك
الشئ جملة بالاجتماع، كما ستعرفه فى "الفصل الثالث".

ثم إذا ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشئ فى التعريف لم يؤمن
الغفلة عن ذاتى آخر، وحيث للمنازع أن يطالب بذلك، وليس للمعرف أن
يقول: "لو كانت هناك أجزاء أخرى أو صفات لا طُلت عليها لجواز خفائها
عليه". فإن أكثر الأشياء مجهولة لنا والمعارف الإنسانية قليلة جدا.

ولا يصح أن يقال "لو كان لى ذاتى آخر لما عرفت الماهية بدونه". فإنّا
نمنع معرفة الحقيقة لأنها إنما تعرف إذا عرفت جميع ذاتياتها فإذا جاز الغفلة
عن بعض الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة، فيكون الشك واقعا فى معرفتها،
فتكون مجهولة.

ثم إذ كانت الحدود عند المشائين مركبة من الأجناس والفصول وتميز
الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب حتى أنهم عدلوا فى
أكثر المواضع عن الحدّ لصعوبته بالتنبيه المذكور إلى الرسوم المؤلفة من

الخواص، فظهر أن الإتيان بالحدّ بالطريق الذى ذكره المشاءون ونهجه غير ممكن.

والمعلم الأول والشيخ أبو على اعترفا بصعوبة ذلك، فليس عندنا إلا التعريف بأمور يختص اجتماعها بالشئ، كما ذكرناه فى تعريف الإنسان أنه "الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار".

فإن جميع هذه لا تجتمع إلا فى الإنسان وإن جاز وجود بعضها فى غيره، وسيأتى له تنمة فى "الفصل الثالث"، إن شاء الله تعالى.

وذكر الشيخ فى "المطارحات" أن الصعوبة المذكورة فى الحدّ إنما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة والماهية، وأما تعريف المسمى بأجزاء المفهوم فيتفجع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة، فإن إعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب كما مرّ بيانه. وأما الحدود التى بحسب المفهوم فلا يتأتى فيها ذلك، لأنه إذا عنى بالإنسان "الحيوان الضاحك المنتصب القامة، ذو النفس المدركة للكلّيات"، كان حدّا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال أنه "الحيوان الناطق العريض الأظفار البادى البشرة".

فإن الأمور التى ذكرت فى الأول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والنقصان فيها.

ويراعى هذا القانون فى الحدّ بحسب المفهوم لئلا يقع الغلط فى الحدّ، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والراسم يعترف أن الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه إليه والحدّ بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التى كل واحد ذاتى بحسب المفهوم والعناية.

فالحدّ بحسب المفهوم أجود وأصح مما بحسب الحقيقة وإليه يميل فضلاء أهل النظر.

قال الشيخ:

المقالة الثانية

فى الحجج ومبادئها

وهى تشتمل على ضوابط:

الضابط الأول

[القضية والقياس]

هو أن القضية قول يمكن أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب. والقياس هو قول مؤلف من قضايا إذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر.

والقضية التى هى أبسط القضايا هى الحملية وهى قضية حكم فيها بأن أحد الشئيين هو الآخر أو ليس، مثل قولك " الإنسان حيوان أو ليس ". فالمحكوم عليه يسمّى "موضوعاً"، والمحكوم به يسمّى "محمولاً". وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما.

فإن كان الربط بلزوم تسمّى "شرطية متصلة"، كقولهم "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وما قرن به حرف الشرط من جزأها يسمّى "المقدّم"، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى "التالى".

وإن أردنا أن نجعل منها قياساً، ضمّنا إليها قضية حملية لاستثناء عين

المقدم ليلزم منه عين التالى، كقولنا "لكن الشمس طالعة، فيلزم أن يكون النهار موجودا" أو لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدم، كقولك "لكن ليس النهار موجودا، فليست الشمس طالعة".

فإنه إذا وجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وجد وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع، ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالى، فإنه قد يكون التالى أعم من المقدم، كقولك "إن كان هذا أسود، فهو لون".

فلا يلزم من رفع الأخص وكذبه رفع الأعم وكذبه. ولا من وضع الأعم وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعم وكذبه رفع الأخص وكذبه.

وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمّى "شرطية منفصلة"، كقولنا "إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا".

ويجوز أن تكون أجزاؤها^(١) أكثر من اثنين. والحقيقة هى التى لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلو عن أجزائها.

وإن أريد أن يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقى، كان واحدا أو أكثر، أو نقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقى. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى منفصلة فى الباقي.

وقد تركّب متصلة من متصلتين، كقولهم "إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود". وقد تركّب منها منفصلة، كقولنا "إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود وإما أن يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود" والتصرفات كثيرة.

(١) فى الأصل: أجزائها، والصحيح أجزاؤها اسم تكون.

ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون . واعلم أن الشرطيات يصح قلبها إلى الحمليات، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول " طلوع الشمس يلزمه وجود النهار " أو " يعانده الليل " . فكانت الشرطيات محرّفة عن الحمليات .

أقول :

لما فرغ مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع في " المقالة الثانية " فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادئ الحجج، هي القضايا وأنواعها وأصنافها .

واكتساب التصورات بالأقوال الشارحة تسمى بـ " التركيب التقيدي " ، لأنك إذا قلت في حدّ الإنسان " إنه الحيوان الناطق " فقد قيدت الأول الذي هو الحيوان بالثاني الذي هو الناطق، ويقوم مقامهما في الأغلب لفظ مفرد كلفظ الإنسان في المثال المذكور .

وأما التصديقات، الذي هو القسم الثاني، فيسمّى بـ " التركيب الخبري " ، واكتسابها بالحجج تسمى " القياس " .

ثم التركيب إما أن يكون تاماً، وهو ما يحسن السكوت عليه، وهو إما أن يحتمل الصدق والكذب، ويسمّى " خبراً " ، و " قضية " أو لا يحتمل، وهو إن دلّ على طلب الفعل بالوضع فيسمّى مع الاستعلاء " أمراً " ، أو مع التساوى " التماساً " ومع الخضوع " مسألة ^(١) " و " دعاء " ، وإن لم يدلّ يسمّى " تنبيهاً " ويندرج فيه " التمني " و " الترجي " و " القسم " و " النداء " .

(١) في الأصل : مسألة .

وإما أن يكون التركيب ناقصا، وهو إما أن يكون تقييدا أو مركبا من اسم أو كلمة مع أداة كقولك "زيد فى" والمقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذى ينطق إليه التصديق والتكذيب والحدّ، وهو الخبر والقضية والقول الجازم.

والقياس قول مؤلف من أقوال إذا سلّمت لزم عنه قول آخر، فقوله "من أقوال" احترز به عن القضية الواحدة التى يلزمها العكسين لذاتها ولا يسمّى قياسا، ولا يعنى لقوله "إذا سلّمت" أنها تكون مسلّمة فى ذاتها فإنها قد تكون كاذبة أو أحدها، كقولك "كل إنسان حجر وكل حجر حيوان" أو "كل حجر جسم" بل نعنى انها بحيث لو سلّمت لزم عنها النتيجة.

فإن القولين المذكورين إذا سلّمنا لزم كل إنسان حيوان أو جسم فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها. ونعنى باللزوم، اللزوم الأعم من البين وغيره، ليندرج فيه القياس الكامل، وهو الشكل الأول وغيره من باقى الأشكال.

وهذا اللزوم عن مجموع المادة والصورة لا عن أحدهما، واحترز بقوله "لذاته" عن أمرين: الأول، عن القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة أجنبية خارجة عن المقدمتين ليست

من لوازمهما، ويسمّى "قياس المساواة"، كقولك "أ" مساو لـ "ب" و"ب" مساو لـ "ج"، فإذا سلّمنا لزم أن "آ" مساو لـ "ج" لا لذاته بل ينتج لذاته أن "أ" مساو لمساوى "ج"، فإذا انضم إليها وكل ما هو مساو للمساوى فهو مساو، وهى المقدمة المحذوفة لزم أن مساو لـ "ج"، وهو المطلوب.

فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهذا لكونه قولاً مؤلفاً من مقدمتين لزم
عنهما قول آخر، وليس بقياس اقتراني لعدم اشتراك المقدمتين في حدّ.

فإن محمول المقدمة الأولى مساواة "ب" وموضوع الثانية نفس "ب"
وليس باستثنائي لعدم ذكر النتيجة، أو نقيضها، بالفعل، بل هو قياس بالنسبة
إلى قولنا "أ" مساو لمساوى "ج" لا بالنسبة إلى "أ" مساو لـ "ج" لاحتراز
الثاني في قولنا لذاته عن المقدمتين المستلزميتين لقول آخر بواسطة مقدمة من
لوازمهما غير خارجة عنهما، وهى عكس نقيض إحداهما كقولنا فى "إن
جزء الجوهر جوهر" إن جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس
بجوهر، فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ويلزم من تسليمهما أن جزء
الجوهر جوهر لا لذاتيهما، بل بواسطة عكس نقيض الثانية، وهى كلما
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

وحيث ينتج بالذات جزء الجوهر جوهر، وهو المطلوب واحترز بقولنا
قول آخر عن القضية المحمولة جزء قياس، فإن مجموع المقدمتين يستلزمان كل
واحد منهما، وليس مجموعها قياساً بالنسبة إلى واحد منهما بل بالنسبة إلى
القول المغاير لكل واحد منهما.

قوله: والقضية التى هى أبسط القضايا.

أقول:

القضية والخبر، وهو ما احتمل الصدق والكذب، ينقسم إلى قسمين،
لأنهما إما أن تنحل عند حذف أدوات الربط إلى مفردين أو مركبين.

والأول، هو "القضية الحملية" وهى أبسط القضايا وهى التى حكم فيها

بأن أحد الشئيين هو الآخر أو ليس، وهى مؤلفة من "موضوع" محكوم عليه و"محمول" محكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع ارتباط إيجاب أو سلب واللفظ الدالّ عليها، كهو، ويكون، وغيرهما، "رابطة"، كقولك "الإنسان هو الحيوان" والمحمول إذا كان كلمة أو اسما مشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه من النسبة إلى موضوع ما غير معين كـ "زيد يكتب أو كاتب".

والمحمولات الجامدة كقولك "زيد جسم" لا يدلّ على النسبة إلى موضوع ما لخلوّها عن الضمائر الدالة عليها، ولا بدّ فى الكل من التصريح بالروابط الدالة على الموضوع المعين لكون الحاجة تدعو إلى انتساب موضوع معيّن، لا إلى موضوع ما، الذى تدلّ عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار، كما توهّمه فخر الدين الرازى لاستكنان الرابطة فيهما مرة أخرى.

فإن الضمير المستكن إنما يدلّ على موضوع ما غير معيّن، والرابطة المذكورة بالفعل يعيّن ذلك الموضوع.

والثانى وهو الذى تنحل القضية فيه إلى مركبين، يسمّى "شرطية" فإن استلزم أحدهما الآخر، أو سلب ذلك كانت متصلة وتخرج كل واحدة من القضيتين عن كونها قضية بأدوات الشرط كقولك "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو ليس" وما قرن به حرف الشرط من جزئى القضية الشرطية يسمّى "المقدّم"، ككان وكلما، وإذا ما، وحيثما، وأمثالها، وما قرن به حرف الجزاء كالفاء، يسمّى "التالى".

قوله: وإن أردنا أن نجعل منها قياسا.

أقول :

القضية الشرطية إذا ضممنا إليها قضية أخرى حملية يسمّى ذلك "قياسا استثنائيا" ، وهو قياس مركب من شرطية متصلة أو منفصلة ، ومن قضية استثنائية إما حملية ، إن كانت الشرطية مركبة من حمليتين أو شرطية إن كانت مركبة من شرطيتين وهى وضع لأحد جزئى الشرطية أو رفع لها ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر أو رفعه .

والقضية الشرطية ، سواء كانت متصلة أو منفصلة ، لا بدّ وأن تكون موجبة وإلا لحصل الاختلاف ، والمتصلة يجب أن تكون لزومية إذ الاتفاقية لا تنتج فإن استثناء نقيض التالى غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق ، وعدم الاتصال بين نقيض الجزئين واستثناء عين المقدم وإن أنتج عين التالى إلا أنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال ثم وقت الاتصال والانفصال إن لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية ، وإلا لجاز أن يكون حال اللزوم والعناد مغايرا لحال الاستثناء ، فلا يحصل الإنتاج .

وإذا كانت الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ، ونفى الملزوم عند نفى اللازم ، واستثناء النقيض المقدم لا ينتج نقيض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم .

وحيث لا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولا من وضع الأعم وضع الأخص ، كقولك "إن كان هذا سوادا ، فهو لون" ولا يلزم من رفع الأخص ، وهو السواد ، وكذبه رفع الأعم ، وهو اللون ، وكذبه ، ولا من وضع الأعم ، وهو اللون ، وصدقه ، وضع الأخص ، وهو السواد وصدقه ، وذلك ظاهرا من قوله "وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد" .

أقول :

إذا كان الربط بين قضيتين حمليتين بأداة الانفصال والعناد بين الجملتين يسمّى "الشرطية منفصلة" ، كقولك " هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا " . والمنفصلة ، وهى التى يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين ، إما أن تكون تلك المنافاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط ، وهى "مانعة الجمع" ، أو فى طرف الثبوت وهى أيضاً "مانعة الجمع" ، أو فى طرف الانتفاء وهى "مانعة الخلو" .

والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزأيا على الصدق والكذب معا ، وهى تتركب من قضيتين تكون إحداهما نقيضا للأخرى ، كقولك " هذا العدد إما زوج أو لا أو مساوية لنقيضها " كقولك " هذا العدد إما زوج أو فرد " ولما امتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فيمتنع اجتماع جزأيا على الصدق وارتفاعهما على الكذب .

والحقيقة المركبة من الشئ والمساوى قد تكون أجزاؤها^(١) متناهية ، كما مرّ ، أو غير متناهية ، كقولك " هذا العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة ، هكذا إلى غير النهاية " فإن أى جزء أخذته كان لازما مساويا لنقيض باقى الأجزاء .

وأما "المنفصلة المانعة الجمع" ، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الصدق وجواز اجتماعهما على الكذب ، وهى مركبة من القضية وما هو أخص من النقيض ، كقولك " هذا الشئ إما أن يكون حجرا أو

(١) فى الأصل : أجزائها .

شجرا" فكل جزء أخص من نقيض الآخر فيمتنع اجتماع الجزئين إذ لو اجتماعا صدقا مع أن كل واحد أخص من نقيض الآخر وصدق الشيء مع الأخص يستلزم صدقه مع الأعم فيصدق النقيض على شيء واحد، وهو محال.

ولا يمتنع خلوهما وكذبهما والا لكان كذب كل منهما ملزوما لعين الآخر، فلا يكون كل واحد أخص من نقيض الآخر، والمقدر خلاف.

وأما "المنفصلة المانعة من الخلو"، فهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الكذب وجواز اجتماعهما على الصدق وهي أخص من قول من قال أنها التي يمتنع اجتماعها على الكذب فقط وهي مباينة للحقيقة والمراد عند الإطلاق وكونها جزء قياس هو الأعم وهي مركبة من القضية، وما هو أعم من النقيض، كقولك "إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق" فكل جزء أعم من نقيض الآخر فيمتنع ارتفاعهما، إذ لو كذبا مع أن كل جزء أعم من نقيض الآخر وكذب الشيء مع الأعم مستلزم كذبه مع الأخص المستلزم لكذبه مع النقيض، فيكذب النقيضان، وهو محال.

ويجوز صدقهما إذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق أحدهما كذب الآخر، والتقدير أن كل واحد أعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص، وهو محال.

وإن أردت أن تركب قياسا من المنفصلات فإن كانت حقيقة، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر لامتناع صدق الجزئين، واستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر لامتناع كذب الجزئين، واستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر في "مانعة الجمع" لامتناع اجتماع الجزئين على الصدق،

واستثناء نقيض أيهما كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الكذب، واستثناء نقيض أيهما كان في "مانعة الخلو" ينتج عين الآخر لامتناع الخلو عن الجزئين، واستثناء عين أيهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق.

وإن كانت المنفصلة ذوات أجزاء كثيرة، كقولك "العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، إلى غير النهاية"، فاستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الباقي. فنقول "لكنه ليس باثنين"، فينتج أنه "إما ثلاثة أو أربعة أو خمسة" وهلم جرا.

قوله: وقد تُركَّب متصلة من متصلتين.

أقول:

لما كان كل من المتصلة والمنفصلة ينحل إلى قضيتين فإما أن تكونا حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين، أو حملية ومتصلة، أو حملية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، فجملتها ستة أقسام لكل شرطية.

ولما كان المقدم في المتصلة يتميز عن التالي بالطبع، كما هو في الوضع، لجواز كون التالي أعم من المقدم، كقولك "إن كان هذا إنسانا، فهو حيوان" دون العكس كأن في طبع المقدم أن يكون ملزوما وخاصا وفي طبع التالي أن يكون لازما وعاما.

فلذلك ينقسم كل واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة في المتصلات إلى قسمين إذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم الحملية وقد يكون هو المتصلة. وكذا المركب من حملية ومنفصلة والمركب من متصلة ومنفصلة قد

يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة فأقسام المنفصلات ستة والمتصلات تسعة .

فالمركب من المتصلتين ، كقولك " إن كان كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود " وقد يكون " إذا كان النهار موجودا ، فالشمس طالعة " ومن المنفصلتين " إن كان إما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا " فليس ألبتة إما أن " يكون زوجا وإما أن يكون فردا " .

والمركب من حملى ومتصل ، والمقدم متصل " إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود " ، فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار ، وإن كان المقدم حمليا ، كقولك " إن كان طلوع الشمس ملزوما لوجود النهار ، فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود " ، واستخراج باقى الأقسام مما عرفته سهل .

وإن أردت ذلك فاطلبه من كتبنا المبسوطة . وإن أردت أن تقلب الشرطيات إلى الحمليات فيجب أن تصرح باللزوم أو العناد ، كما تقول فى قولنا " كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود " أن طلوع الشمس يلزمه وجود النهار . وفى قولنا " إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجودا " ، إن وجود النهار يعانده وجود الليل . فتكون الشرطيات حينئذ محرفة عن الحمليات وقد بسطناها فى " شرح التلويحات " ، فليطلب أمثال ذلك من هناك .

قال الشيخ:

الضابط الثانى

[أقسام القضايا]

هو أن الشرطية إذا قيل فيها "إذا كان، كان"، أو "إما وإما"، فيصلح أن يكون دائما أو فى بعض الأوقات، فتعيّن وإلا يكون مهنلا مغلّطا. وفى الحملية، إذا قيل "الإنسان حيوان"، فتعيّن أن كل واحد من الإنسان كذا، أو بعض جزئياته.

فإن الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنسانا. ولا أيضا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فلنعيّن أن الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لا يكون إهنالا مغلّطا. فالقضية التى موضوعها شاخص نسميها "شاخصة"، كقولك "زيد كاتب". والتى موضوعها شامل وعيّن فيها الحكم على كل واحد، هى كقولنا "كل إنسان حيوان" أو "لا شىء من الناس بحجر" فى السلب. فإن لكل قضية إيجابا وسلبا، أى إثباتا ونفيا. وفيما يتخصص بالبعض، هى كقولنا "بعض الحيوان إنسان" أو "ليس". ويسمى اللفظ المخرج من الإهمال "سورا"، مثل "كل" و"بعض" وغيرهما.

والقضية المسورة محصورة، والخاصرة الكلية سميّاها "القضية المحيطة"، والتى عيّن فيها الحكم على البعض "مهملة بعضية". وفى المهمة البعضية الشرطية نقول "قد يكون إذا كان أو إما" والبعض فيه إهمال أيضا، فإن أبعاض الشىء كثيرة. فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاص وليكن مثلا "ج". فيقال "كل ج كذا" لتصير القضية محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط.

ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات، كما يقال "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق"، وكون طبيعة البعض مهمة لا تنكر.

وإذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعين ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل.

واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية. واللفظة الدالة على تلك النسبة تسمى "الرابعة"، وقد تحذف فى بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة، كما يقال فى العربية "زيد كاتب" وقد تورد كما قيل "زيد هو كاتب".

والسالبة هى التى تكون سلبها قاطعا للروابط، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب متقدما على الرابطة لينفيها، كقولهم "زيد ليس هو كاتباً". وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة فصار جزء أحد جزأها فالرابط الإيجابى بعد باق، كما يقال فى العربية "زيد هو لا كاتب" فإن الربط باق، وقد يسير السلب جزء المحمول.

والقضية موجبة تسمى "معدولة". وفى غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها فى السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلًا والسلب

سواء كان جزء المحمول أو الموضوع هى موجبة إلا أن يكون السلب قاطعا لها.

إذا قلت "كل لا زوج فهو فرد" فهو إيجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون موجبة. والحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني. والموجب على أنه في العين لا يكون إلا على ثابت عيني. والشرطيات أيضاً أن تكثرت السلوب فيها والربط اللزومي، أو العنادى باق، فالقضية موجبة.

والسلب إذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون إيجابا. وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتباً" يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذى يتيقن فيه سلب البعض فحسب. وإذا قيل "ليس لا شىء من الإنسان كاتباً" يجوز أن لا يكون البعض كاتباً وسلب المتصلة برفع اللزوم، وسلب المنفصلة برفع العناد.

أقول:

إذا قلت فى المتصلة "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" أو "إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً" فإن هذا وأمثاله مهملة مغلطة. فإنه يجوز أن يكون ذلك دائماً ومحصوراً وكلية ويجوز أن يكون ذلك فى بعض الأوقات، فيجب أن يُعَيَّن ذلك الحكم أنه دائم أو فى وقت ما لئلا يقع فى الإهمال المغلط.

واعلم أن حصر الشرطيات لا يكون بكون المقدم والتالى محصورين ولا خصوصهما لخصوصهما وإهمالهما ولا إهمالهما. فإن قولك "كلما كان زيد يكتب" فزيد "يحرك يده"، فموضوع المقدم والتالى مخصصان.

والمتصلة كلية، بل حصرها لعموم الاتصال والانفصال فى جميع الأزمنة والفروض والأوضاع العارضة للمقدم أن كانت كلية أو فى بعض الأوقات والأوضاع أن كانت جزئية، كقولك "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" معناه أى "فى أى زمان وأى حال"، ووضع فرض فيه صدق المقدم، أعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، أعنى وجود النهار.

فلزوم صدق التالى للمقدم عام فى جميع الأزمنة والأوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه إلا ويصدق معه لزوم التالى، ولا يعنون بالأوضاع المراتب بمعنى أن كل مرة حصل فيه المقدم لزمه التالى وتبعه، إذ قد يكون أمراً ثابتاً لا عود فيه، كقولك "كلما كان الله حيّاً، فهو عالم" وخصوصها بخصوص الزمان، أو بعين الفرض، أو الوضع التى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك "إن جئتنى اليوم، أو مع زيد، أكرمتك"، فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص.

والإهمال أن يكون التالى تابعا للمقدم فى الجملة، كقولك "إن جئتنى أكرمتك"، فالتالى تابع للمقدم من غير تعيين الاتباع فى جميع أوضاع المقدم أو فى بعضها؛ والكلية ما حكم بكون التالى فيها لازماً للمقدم المفروض وجوده فى كل زمان مع كل وضع للمقدم بسبب اقتران الأحوال الممكنة.

قوله: وفى الحملية إذا قيل الإنسان حيوان.

أقول:

إذا قلنا فى العلوم فى مثل "إن الإنسان حيوان" فى الحمليات كان ذلك قضية حملية مهمة مغلفة، لجواز أن يكون كل واحد حيواناً أو البعض منه، فيجب أن يعين الحكم فيه فيكون كل واحد من الإنسان حيواناً أو البعض.

كذلك اذا الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق والعموم وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا ولا الخصوص وإلا لم يكن الكل إنسان فهي صالحة لهما، فلا بدّ وأن يعيّن أن ذلك الحكم هو مستغرق أو غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الإهمال المغلّط .

واعلم أن موضوع القضية الحملية أن كان شخصا معينا يسمّى "مخصوصة" و "متعيّنة" ، كقولك "زيد كاتب أو ليس" وإن كان كليا وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هي عامة فتسمّى "قضية طبيعية" ، كقولك "الإنسان نوع" و "الحيوان جنس" .

وإن كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكل من الأفراد تسمّى "القضية محصورة" و "مسوّرة" إن كان هناك سور، وهو اللفظ الدالّ على كمية أفراد الموضوع .

فإن الحكم أن كان على كل الأفراد بالثبوت، فهي الكلية الموجبة وسورها "كل" ، كقولك "كل إنسان حيوان" أو بالسلب، وهي السالبة الكلية وسورها "لا شيء" و "لا واحد" ، كقولك "لا شيء ولا واحد من الإنسان بحجر" .

وإن كان الحكم على بعض أفراد الموضوع فهي إما موجبة جزئية وسورها "ليس بعض" ، و "بعض ليس" ، و "ليس كل" ، والفرق بينهما أن ليس كل يدلّ بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الأفراد وعن البعض بالالتزام وإلا بالعكس، وليس "بعض" قد يستعمل للسلب الكلى، كقولك "ليس بعض الناس جمادا" يعنون بذلك سلب الجمادية عن جميع أفراد الإنسان، ولا يستعمل للإيجاب .

و"بعض" ليس قد يستعمل للإيجاب المعدول، كقولك "بعض الحيوان هو ليس بإنسان"، يعنون بذلك حمل الإنسان على بعض الحيوان، ولا يستعمل للسلب الكلى وإن لم يقترن السور بالموضوع الكلى فهى القضية المهمة، كقولك "الإنسان ضاحك أو ليس" وهى فى قوة الجزئية أما أن تصدق كليته أم جزئيته وإنما كان صدقت جزئيته.

والشيخ يُسمى القضية المحصورة "الكلية المحيطة"، والتى عين فيها الحكم على البعض "مهمة بعضية" سواء كان فى الحملات، كقولك "بعض الإنسان كاتب" أو فى الشرطيات، كقولك "قد يكون إذا كان "أ"، ب" و"ج، د" فجاء وأما "أ، ب" أو "ج، د"، لأن البعض فيه إهمال أيضاً لكون أبعاد الشئ كثيرة، فيجب أن يكون كذلك البعض فى الأقيسة خاصة معيناً، وهو "ج" مثلاً.

ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال "كل ج يكون حكمه كذا"، فتصير تلك القضية محيطة كلية وحينئذ يزول عنها الإهمال المغلط فإن القضية البعضية لا ينتفع بها إلا فى العكوس والنقايس.

وكذا يجب أن يفعل فى الشرطيات فنقول "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فيجعل موجبة كلية محيطة مستغرقة بأن يعين ذلك الحال فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب ولا يحسن السباحة، فهو غريق".

وقد عرفت أن المهمة فى قوة البعضية الجزئية ولا ينكر من له أدنى نظر أن طبيعة البعض مهملة.

وأنت إذا بحثت عن أسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه

حال بعض الشيء مهملاً إلا بعد تعيين ذلك البعض ، وحينئذ إذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية ؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها فى العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى أحكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل استعمالاً فى سائر المطالب .

قوله : واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة .

أقول :

قد تقدّم أن كل قضية حملية لا بدّ لها من موضوع هو المحكوم عليه ، ومحمول وهو المحكوم به ، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وبسببها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهى الحكم ، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها "الرابعة" وقد تحذف فى اللغة العربية إذا كان المحمول كلمة أو اسماً مشتقاً فيه ضمير النسبة ، أعنى "هو" ، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة . وقد يصرّح بالنسبة ، كقولك "زيد هو كاتب" وعرفت تفصيله .

وأما السالبة ، فهى التى يكون السلب فيها قاطعاً للرابعة الحكمية ويجب أن يكون السلب فى اللغة العربية متقدماً على الرابعة لدفع تلك النسبة الإيجابية ونفيها ، كقولك "زيد ليس هو كاتباً" .

وإن ارتبط السلب بالرابعة صائراً جزءاً حدّ جزأها ، فتصير موجبة لبقاء الربط الإيجابى ، كقولك "زيد هو لا كاتب" فإن حرف السلب قد صار جزءاً من المحمول وتسمّى هذه القضية وأمثالها "موجبة معدولة" فى لغة العرب وفى غيرها قد لا يعتبر تقدم الرابعة وتأخرها فى السلب والإيجاب ، بل الرباط مهما حصل والسلب سواء كان جزءاً من الموضوع أو من المحمول ،

فإنها تكون موجبة معدولة إلا أن يكون السلب قاطعا للنسبة لا ربطية، فإنها تكون سالبة.

وإذا قلت "كل لا زوج فرد" فإن الفردية فى هذه القضية محمولة فى الإيجاب على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع.

قوله: والحكم الموجب الذهنى.

أقول:

ذكر جماعة المشائين أن القضية الموجبة تستدعى وجود الموضوع إما عينا أو ذهنا والسالبة لا تستدعى ذلك، وردّ ذلك صاحب الكتاب بأن السلب لا يمكن إلا على متصور فى الذهن.

فإن الحاكم بشيء على شيء لا بدّ له من تصوّر المحكوم به وعليه سواء كان الحكم إيجابا أو سلبا، فإن الحاكم إذا لم يتصور شيئا ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه أصلاً فيجب لا محالة تصوّر المحكوم عليه وبه ويتبعه الحكم الإيجابى أو السلبى، وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة فى استدعاء موضوع متصور فى الذهن. حال الحكم عليه.

هذا إذا كان الحكم مختصا بما فى الذهن، فإن كان عاما لما فى الذهن والعين جميعا، أو أضيف إلى ما فى العين، فالفرق بين الموجبة والسالبة فيه أنه يجوز أن ينفى عن السالبة ما ليس موجودا فى الأعيان وكان مضافا إلى الأعيان، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يقال فى الموجبة "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير".

فإن السلب ما أضفته إلى الأعيان، فالحاصل أن السلب إذا أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من تصوّر الشيء في الذهن والإيجاب.

فسواء أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه في الأعيان إلا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق، كقولك "زيد معدوم أو ممتنع الوجود في الأعيان".

فإنه وإن أضيف إلى الأعيان فمفهومه نفس السلب عن الأعيان، كأنك قلت "زيد المقرر في الذهن منفي في الأعيان" وليس هذا، كقولك "العنقاء في الأعيان أعمى".

قوله: والشرطيات أيضاً إذا ذكرت السلوب فيها.

أقول:

إن الشرطيات المتصلة أو المنفصلة، اللزومية أو العنادية، فيها عدول وتحصيل، فإنك إذا قلت "كلما كانت الشمس غير طالعة، فالنهار غير موجود" فهي موجبة معدولة لأنك أثبتّ اللزوم بين السالبتين وكذا قولك "إذا كانت الشمس غير طالعة، فالليل موجود" والمتصلة إنما كانت متصلة باعتبار اللزوم فمهما دام اللزوم موجودا كانت القضية موجبة محصلة أو معدولة إن كان فيها السلوب.

وكذلك المنفصلة فإنك إذا قلت "إما أن لا يكون هذا العدد زوجا وإما أن لا يكون فردا"، فقد أثبت العناد بين السالبتين؛ فإن المنفصلة إنما كانت منفصلة باعتبار العناد فما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصلة أو معدولة إن كان فيها سلوب.

والسلب إذا دخل على سلب آخر من غير اعتبار حال آخر لعدوله تكون القضية موجبة لأن سلب السلب إيجاب، بخلاف المعدولة فإن دخول حرف السلب الثانى على الأول الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع يجعل القضية سالبة، وهو ظاهر.

وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتباً" فقد عرفت، فيما مرّ، أنه يدلّ على سلب الحكم عن كل الأفراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و"ليس بعض الإنسان كاتباً" يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن الكل بالالتزام، فيجوز أن يكون بعض الإنسان كاتباً أو المتيقن سلب الكتابة عن البعض فيهما.

وإذا قيل "ليس لا شيء من الإنسان كاتباً"، فيجوز أن لا يكون البعض كاتباً، لأن قولنا "لا شيء من الإنسان بكاتباً"، سلب كل الكتابة عن جميع أفراد الإنسان، فإذا أدخلنا حرف السلب الثانى، وهو "ليس"، على لا شيء سلب السلب الكلى وحينئذ يجوز أن لا يكون البعض كاتباً وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد، كما كان إيجابهما بإثباتهما.

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[جهات القضايا]

هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها وموضوعها إلى محمولها إما ضرورى الوجود ويسمى "الواجب" ، أو ضرورى العدم ويسمى "الممتنع" ، أو غير ضرورى الوجود والعدم وهو "الممكن" .

فالأول، كقولك "الإنسان حيوان" .

والثانى، كقولك "الإنسان حجر" .

والثالث، كقولك "الإنسان كاتب" .

والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فإذا قالوا "ليس بممتنع" عنوا به الممكن، وإذا قالوا "ليس بممكن" عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه .

فإن ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن فى نفسه .

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجب وجوده، وعند تجرد النظر إلى ذاته فى حالتى وجوده وعدمه ممكن .

واعلم أنّا إذا قلنا "كل ج ب" ليس معناه إلا أنّ كل واحد واحد مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب" ، لأنك إذا قلت "كل ج ب" عرفت أن مفهوم "الجيم" معنى عام ثم تعرضت للشواخص التى تحته بقولك "كل

واحد واحد " إذ ليس معناه جميع الجيم، إذ يمكنك أن تقول " كل إنسان تسعه دار واحدة " ولا يمكنك أن تقول " جميع الناس تسعهم دار واحدة " .

وإذا رأيت في القضايا مثل قولك " كل نائم يجوز أن يستيقظ " مثلاً، دريت أن مقتضى قولنا " كل نائم " ليس النائم من حيث هو نائم فإنه مع النوم لا يتصور أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذى يجوز أن ينام ويستيقظ .

وكذا إذا قلنا " كل أب متقدم على الابن " ليس معناه من حيث هو، بل الشخص الموصوف بأنه " أب " .

وإذا قلت " كل متحرك بالضرورة متغير " ، لك أن تعلم أن كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرك ليس بضرورى له لذاته أن يتغير، بل لاجل كونه متحركاً . فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكناً فى نفسه .

ولا نعى بالضرورى إلا ما يكون لذاته فحسب . واما ما يجب بشرط من وقت وحال، فهو ممكن فى نفسه .

أقول :

الصواب أن يقال كل قضية حملية فنسبة محمولها إلى موضوعها أو ما يشبههما من المقدم والتالى اما أن يكون ضرورى الوجود ويسمى " مادة الوجوب " ، كقولك " الإنسان حيوان " ، فنسبة الحيوانية إلى الإنسان ضرورية الوجود لا أن نسبة الإنسانية إلى الحيوانية ضرورية الوجود لها كما هو المفهوم فى الكتاب وإلا لكان كل حيوان إنساناً ولا تكون النسبة ضرورية .

فإما أن تكون ضرورية العدم، وتسمى " مادة الامتناع " ، كقولك

"الإنسان حجر" فنسبة الحجرية إلى الإنسانية ممتنعة الثبوت، ولا تكون النسبة ضرورية الوجود، ولا ضرورية العدم وتسمى "مادة الإمكان"، كقولك "الإنسان كاتب" فنسبة الكتابة إلى الإنسانية غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم ولا تختلف هذه الحالة فى القضية الإيجابية والسلبية، إذ السالبة أيضاً يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فإن مادة القضية هى الحالة التى للحيوان بالنسبة إلى الإنسان فى نفس الأمر، أعنى الصادق عليها لفظة الوجوب.

فى قولك "الإنسان حيوان أو ليس" فإن النسبة غير متغيرة بالإيجاب والسلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب عند التصريح بها إيجاباً وسلباً.

وأما الجهة، فهى ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول إلى الموضوع سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ، طابقتة المادة أو لم تطابق.

واعلم أن الممكن المذكور، وهو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم، هو الممكن الخاص. وإن كان الإمكان فى الوضع الأول وضع بإزاء سلب الامتناع فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بمتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وهو الإمكان الخاص، لصدقه عليه فهو أعم منهما ولا يقع على الممتنع فى الإيجاب ويقع عليه فى السلب ويصير الإمكان بهذا المعنى مقابلاً لكل من ضرورى الوجود والعدم فى الإيجاب والسلب.

وإذا وقع هذا الإمكان فى الإيجاب والسلب على ما ليس بواجب ولا ممتنع معاً نقلوا اسمه إليه، فسمّوا الأول "إمكاناً عاماً" لعمومه، أو "عامياً" لانتسابه إلى العامة، وسمّوا الثانى "إمكاناً خاصاً" لخصوصه، أو "خاصياً" منسوباً إلى الخاصة والعامة إذا ذكروا الإمكان مقروناً بالسلب يعنون به العام،

كقولك "إن هذا الشيء ليس بممكن" أى هو ممتنع، ويقع كمثله هذا فى العلوم كثيرا.

وإذا قالوا "ليس بممتنع" عنوا به الممكن، وهذا بخلاف مصطلح المنطقيين، فإن ما ليس بممكن قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار.

وإذا قُرُن بالإيجاب يعنون به الخاص، كقولك "إن هذا الشيء ممكن أن يكون" فإنهم لا يعنون به ما يصحّ على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

أقول:

كل ما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو ممكن، فالممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وعند عدمها يمتنع وجوده وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها ليس بواجب ولا ممتنع لا بحسب الذات لإمكانه بذاته، ولا بحسب الغير لأننا قطعنا النظر عن ذلك الغير، ولا يعنون أن الممكن يخلو من الوجوب والامتناع، إذ لا بد وإن يكون ذلك الممكن إما موجودا أو معدوما، لكن وجوده لا لذاته وإلا لوجب، وعدمه لا لذاته وإلا لامتنع، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره، فالحاصل أن الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين، فهو ممكن فى نفسه.

والوجوب الذى حصل للممكن حال وجود العلة التامة والامتناع حال

عدم العلة ليس هو الوجوب ولا امتناع القسمين له ، إذ القسمان ينافیان الإمكان غير مجتمعين معه . والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن إذا وجب بالعلة وامتنع بارتفاعها أنه غير ضرورى الوجود لذاته والضرورى العدم لذاته . ولا يتوهم أن الشئ إنما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب . وعند وجود أحد الشرطين يخرج عن الإمكان الحقيقى ، فإن الإمكان الحقيقى لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثلاثة ، إذ يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير وانقلاب كل واحد من الثلاثة إلى الآخر محال .

فالإمكان للممكن لذاته لا ينفك عنه أصلاً ومن خاصية الممكن أن يصدق قسميه عليه ، وهو الواجب والامتنع فإن الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها ، ولا يصدق ذلك على الواجب والامتنع سواء كان بالذات أو بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط .

قوله : واعلم أنا إذا قلنا " كل ج ب " .

أقول :

إذا قلنا " كل ج ب " ، لا نعنى به " الجيم " الكلى وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، ولا الكل المجموعى العددى ، وإلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر فلا تحصل النتيجة ، لأنك إذا قلت " زيد إنسان " والإنسان الكلى نوع ، ومجموع الناس يقدرّون على تحريك الف من ، فلا يلزم تعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر حتى تكون زيد نوعاً أو يقدر

على تحريك ألف من وكذا يصح أن يقال "كل إنسان تسعه دار واحدة" أى كل واحد واحد.

ولا يصح أن يقال "كل الناس"، أى جميعهم، "تسعه دار واحدة" فإن حكم كل واحد واحد لا يصدق عليه حكم الكل، بل الذى يعنى به كل واحد واحد من الأفراد، وحينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم.

فإذا قلت "كل إنسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم" ينتج "كل إنسان جسم" والجسمية فرد من أفراد الحيوان الذى هو فرد من أفراد الإنسان ولا يعنى به بـ "ج" ما يكون حقيقته حقيقة "ج"، وإلا لم يحصل التعدى.

فإنك إذا قلت "حقيقة زيد هى حقيقة الإنسان" فلا يكون فيهما حمل ووضع؛ فإنك إذا قلت "حقيقة زيد موصوفة بالإنسانية وحقيقة الإنسانية موصوفة بالنوعية" لا يلزم أن تكون حقيقة زيد موصوفة بالنوعية، ولا يعنى ما تكون الجسمية جزءا أو عرضا له وإلا لزم التسلسل، فإن "ج" إذا كان جزءا وصفة له عاد الكلام إلى ذاته صفة لزيد، وكذا إلى ما لا يتناهى مترتبة متغايرة وإلا لكان الشئ جزءا أو عرضا لنفسه، وهو محال.

فالمعتبر فى موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق، فقد يكون "ج" نفس حقيقة ما يصدق عليه، كـ "زيد ناطق"، وقد يكون جزءا مما يصدق عليه كـ "الحيوان إنسان" فالصادق عليه نفس الحيوان والحيوان جزء لها وقد يكون عرضا لما يصدق عليه كـ "الكاتب ناطق" فالصادق عليه الكاتب هو الإنسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول كـ "الكاتب إنسان" وقد يكون تاليا كـ "الضاحك كاتب".

قوله: وإذا رأيت فى القضايا مثل قولك "كل نائم يجوز أن يستيقظ".

أقول:

إذا قلت " كل نائم مستيقظ " فليس المراد " النائم من حيث إنه نائم " يكون مستيقظا فإن النائم مع النوم لا يمكن أن يكون موصوفا باليقظة، بل المراد أن الشخص الموصوف بالنوم هو الذى يجوز أن يوصف بالنوم واليقظة. وكذلك قولك

" الأب متقدم على الابن " ليس معناه أن الأب من حيث هو أب متقدم على الابن، بل معناه أن الشخص الموصوف بأنه أب متقدم.

وكذلك قولك " كل متحرك بالضرورة متغير "، فمعناه أن كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى لذاته أن يتغير، بل التغير إنما يكون له لاجل أنه متحرك فتكون ضرورته لا محالة متوقفة على شرط، هو التحرك، فيكون ممكنا فى ذاته.

ونحن لا نعنى بالضرورة إلا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن فى ذاته.

قال الشيخ:

حكمة إشرافية

[رد القضايا كلها]

لما كان الممكن إمكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه أيضاً كذا، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول " كل إنسان

بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا". فهذه هي الضرورة البتاة.

فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بـ"إلا بما يعلم أنه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلا البتاة حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد وقتا ما كالتنفس، صح أن يقال "كل إنسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما".

وكون الإنسان ضروري التنفس وقتا ما أمرا يلزمه أبداً، وكونه ضروري اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت أيضاً أمر يلزمه أبداً وهذا زائد على الكتابة فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما.

وإذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرض كونها بتاة دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول "كل إنسان هو بتة حيوان" وفي غيره إذا جعلت بتاة، لا بد من إدراج الجهة في المحمول، ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد أن تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرنا وكذا الإمكان.

واعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي، فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت.

وأما النفي والإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شيء آخر فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت بل هو في نفسه إما منتف أو ثابت، وله تنمة سنذكرها.

والقضية إذا لم يتعين فيها جهة، فهي مهمة الجهات وكثر فيها الخطب،
فلت حذف مهمة الجهات كما قد حذفت مهمة كمية الموضوع.

أقول:

إمكان الممكن ضرورى لذلك الممكن، فإن إمكان الكتابة للإنسان
ضرورى له كما أن امتناع الممتنع ضرورى، فإن امتناع الحجرية على الإنسانية
ضرورية لها وكذا الواجب وجوبه لما هو واجب له ضرورى فإن الحيوانية
الواجبة للإنسانية ضرورية لها.

وإذا كان كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه من
الامتناع والإمكان أجزاء للمحمولات لتصير القضية حيثئذ على كل حال
ضرورية، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن
يكون حيواناً، أو يمتنع أن يكون حجراً"، فهذه هي "الضرورية البتّة".

والجهة لفظة دالة على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إما بالوجوب
أو بالامتناع أو بالإمكان، وهذه أمهات الجهات فإذا جعلناها أجزاء
للمحمولات صارت القضية ضرورية وإذا كان الإمكان مطلوباً فى العلوم
الحقيقية فيكون جزءاً من المطلوب لا جهة ترتبط بجهة الوجوب.

فإذا طلبنا فى العلوم إمكان شئ لشيء أو امتناعه أو وجوبه له فهو جزء
مطلوبنا وحيثئذ لا يمكننا الحكم الجزم إلا بما يعلم أنه موصوف بالضرورة فلا
نورد من القضايا إلا الضرورية البتّة، حتى أن الممكن إذا كان مما يقع فى كل
واحد فى وقت ما، كالتنفس للإنسان.

فحيثئذ يصح أن يقال "إن كل إنسان هو بالضرورة هو متنفس فى وقت
ما" وكون الإنسان ضرورياً له التنفس فى وقت ما أمر يلزمه ذلك أبداً.

وكونه ضروريا له اللاتنفس فى وقت ما، غير ذلك الوقت الذى فيه التنفس أمر لزمه ذلك أبداً فى الوجود الخارجى، وهذا بخلاف الكتابة للإنسان فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان له على ما عرفت، فليست ضرورية الوقوع فى وقت ما .

قوله : وإن كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب .

أقول :

القضية الضرورية هى التى تكون نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، سواء كانت موجبة أو سالبة، ثم القضية إذا كانت ضرورية فإنه يكفينا فى ذلك جهة الربط فقط ولا نحتاج إلى ذكر الضرورة، كقولك "الإنسان هو الحيوان" أو نتعرض لكونها بتّاة، كقولك "كل إنسان بتّة هو حيوان" ولا نحتاج إلى إدخال جهة أخرى فى المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها .

وإن كانت القضية غير ضرورية، وأردنا أن نجعلها ضرورية بتّاة، فيجب إدراج الجهة فى المحمول لتصير القضية ضرورية لنا من الغلط، وتكون الضوابط أقلّ على ما عرفته مما سلف وحينئذ لا نتعرض إلى السلب بعد صيرورة الجهة جزءا من المحمول، لأن السلب التام، وهو الضرورى، أعنى السلب الصادق، كقولك "الإنسان ليس بحجر" يدخل تحت الإيجاب عند إيراد الامتناع بدله، وكذا حكم الإمكان على التفصيل الذى ذكرناه .

قوله : واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية .

أقول :

اعلم أن كل قضية لها إيجاب وسلب ، والإيجاب قيل أنه إيقاع النسبة بين جزئى القضية وفيه تكرار ، إذ الإيقاع يتضمن الحكم الذهني والقضية كذلك تتضمن الحكم الذهني أيضاً .

وما يقال أن الإيجاب إيقاع نسبة بين أمرين فيه خلل أيضاً ، إذ الإيجاب هاهنا يختص بالقضية . فكل قول يوجب قضية وإيقاع نسبة ما يوجد في مثل قولك " دار زيد " والأقرب قولهم أنه حكم نسبة بين أجزاء قول ما بالفعل .

وأما السلب ، فهو رفع تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار الإيجاب فقط ، بل القضية تسمى قضية وإن كانت سالبة لأن الإيجاب وإن سمى قضية باعتبار أنه حكم عقلي .

فالسلب أيضاً حكم عقلي سواء عبّرنا عنه بالرفع أو بالنفي ، فإنه حكم في الذهن عقلي ليس بانتفاء محض ، فيكون إثباتاً من جهة أنه حكم عقلي بالانتفاء .

وكل شيء لا يخرج عن أن يكون ثابتاً أو منفيًا والنفي والإثبات ، فهما في العقل أحكام ذهنية ، والمعقول إذا لم نحكم عليه بحكم ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل يكون في نفسه لا يخلو عن الثبوت أو الانتفاء .

فإن العقل يحكم بان الشيء لا يخرج عن النفي والإثبات ، وسيأتى لهذا البحث تنمة إن شاء الله تعالى .

والقضية إذا لم تتعين فيها جهة يسميها المنطقيون " مطلقة عامة " ويسميها الشيخ " مهمة الجهات " ، ولما كثر فيه خبط العلماء على ما هو مذكور في الكتب فيجب حذف مهمة الجهات كما حذفت مهمة كمية الموضوع حذراً من الغلط .

قال الشيخ:

الضابط الرابع

[فى التناقض، وحده]

هو أن التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا. فينبغى أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة وفى القضايا المحيطة لا نحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا فى القضية البتّة "كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا". فنقيضه "ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بالضرورة بهمانا". وهكذا يكون فى غير هذه.

وإذا قلنا "لا شىء" نقيضه "ليس لا شىء" وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه فى القضيتين، إلا أنه لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب فى البعض. ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض وجواز سلب البعض.

والقضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنسانا" وإنما لا يصحّ هذا لأن البعض مهمل التصوّر، فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحدا.

ولكن إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما، كما ذكرنا من جعله مستغرقا، كان على ما سبق.

ولعله لا يحتاج إلى تعمق المشائين، وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

أقول: التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

فالاختلاف، كالجنس، إذ يكون بين قضيتين وقد يكون بين أشياء أخرى، كالإنسان والفرس وغيرهما، فيخرج بالقضيتين جميع اختلافات غير القضايا ويخرج بالإيجاب والسلب اختلاف القضايا مخصوصة ومحصورة ومهملة، ويخرج بقولنا "لذاته" اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب الذى يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى لا لذاته، بل لسلب لازمها المساوى، كقولك "زيد إنسان، زيد ليس بناطق".

فيلزم من صدق القضية الثانية كذب الأولى بواسطة قضية أخرى هى "زيد ناطق" لا لذاته، ويخرج بقوله يقتضى صدق إحداهما كذب الأخرى اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب الذى لا يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى فيكونان صادقين، كقولك "كل إنسان حيوان، لا شىء من الإنسان بلا حيوان"، أو كاذبين كقولك "كل إنسان فرس لا شىء من الإنسان بلا فرس".

قوله: اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا.

أقول:

ولو ضمّ إليه "لذاته" ليخرج مثل قولنا "زيد إنسان، زيد ليس بناطق" ليتم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة: الأول، وحدة الموضوع، إذ لو اختلفا لصدقت القضيتان أو كذبنا، كقولك "زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب".

الثانى، وحدة المحمول، كقولك "زيد كاتب، زيد ليس بنجار".

الثالث، وحدة الزمان، كقولك "زيد ماش، زيد ليس بماش" إذا كان المشى فى زمانين.

الرابع، وحدة الإضافة، كقولك "زيد أبو عمرو، زيد ليس بأبى خالد".

الخامس، وحدة القوة والفعل، كقولك "الخمر مسكر، الخمر ليس بمسكر" إذا كان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

السادس، وحدة الجزء والكل، كقولك "الزنجى أسود"، أى جلده "الزنجى ليس بأسود"، أى لحمه وأسنانه.

السابع، وحدة المكان، كقولك "زيد جالس"، أى على الأرض، "زيد ليس بجالس"، أى ليس على السماء.

الثامن، وحدة الشرط، كقولك "الجسم مفرق للبصر"، أى بشرط كونه أبيض، "الجسم ليس بمفرق للبصر"، أى بشرط كونه أسود.

وإلى هذا أشار بقوله "فينبغى أن يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة". فذكر من الثمانية، وحدة المحمول والموضوع والشرط.

وأشار إلى الخمسة الباقية بقوله: "والنسب والجهات" على أن الشروط كلها ترجع إلى وحدة المحمول والموضوع.

أما وحدة الشرط، فداخلة فى وحدة الموضوع، فإن الموضوع فى الأول الجسم الموصوف بالبياض.

وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وكذلك الجزء والكل
فإن الموضوع فى الأول "جلد الزنجى" وفى الثانى "لحمه وأسنانه"، والأربعة
الباقية تدخل فى وحدة المحمول.

فإن المحمول فى الأول فى الإضافة "أبوه زيد" وفى الثانى "أبوه
خالد". والمحمول فى الأول فى القوة والفعل الخمرة التى بالفعل وفى الثانى
بالقوة وهما متغايران.

وأما وحدة الزمان والمكان المحمولان فى الأول المشى فى الأحـد
والجلوس على الأرض، وفى الثانى المشى فى الاثنين والجلوس على السماء.
فجواز الصدق والكذب فى القضايا المذكورة إنما هو لتغاير محمولاتها، إذ لو
اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف فى كيف امتنع صدقها
وكذبها.

وقيل إن الكل يرجع إلى اتحاد النسبة الحكمية المتحدة من جميع
الوجوه، فإن انتساب أحد الشئيين المعينين إلى الآخر، كالحوانية إلى
الإنسانية، غير انتساب غيرها من المحمولات إليه وغير انتسابها إلى موضوع
آخر هذا كله فى القضايا المخصوصة.

وأما المحصورة المحيطة، فلا بدّ من شرط آخر، وهو الاختلاف بالكمية
فتكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية، إذا الكليات تكذبان والجزئيتان
تصدقان فى كل مادة يكون الموضوع فيها أعم من المحمول، كقولك "كل
حيوان إنسان، ولا شىء من الحيوان إنسان" فانهما كاذبان وجزئياتهما
صادقان.

وذكر الشيخ فى الكتاب: أن فى القضايا المحيطة الكلية لا تفتقر إلى زيادة شرط من الاختلاف فى الكمية، بل يجب أن يسلب ما أوجبه من الحكم بعينه، كقولك فى القضية الضرورية البتّة "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا" نقيضه "ليس بالضرورة كذلك".

وهكذا يفعل فى سائر القضايا بشرط أن يسلب ما أوجبت من الحكم. وإذا قلت "لا شىء من الإنسان بحجر" فى السالبة، فنقيضه "ليس لا شىء من الإنسان بحجر" فقد سلبت ما أوجبت بعينه فى القضيتين السالبة، وسلب سلبها أعنى الإيجاب، لكن يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى الإيجاب تيقن سلب البعض بالضرورة وجواز الإيجاب فى البعض الآخر. وكذلك يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر.

قوله: والقضية التى خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض. أقول:

لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التى خصّصت بالبعض، وهى المحصورة الجزئية. فذكر من حكمها أنه ليس لها من جنسها، أعنى البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان" ليس نقيضه "ليس بعض الحيوان إنسان" لأن البعض، لما كان مهملًا غير معين، جاز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، وحيث لا يتحد موضوع القضيتين فلا يتناقضان، بل إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا صحّ أن يكون نقيضا.

وهذا القدر كاف فى النقيضين ولا نحتاج إلى تطويلات المشائين وتعمقهم فإنهم يقولون أن الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة وبالعكس . فقولك " بالضرورة الإنسان حيوان " يتناقضه بالإمكان العام " بعض الإنسان ليس بحيوان " ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم ، وهو أن ثبوت الحيوانية للإنسانية ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان .

والمشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض " بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً " ليس " بعض الكاتب متحرك الأصابع فى بعض أوقات كونه كاتباً " ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى أن ثبوت حركات الأصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا والثبوت يتناقضان .

والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشئ للشئ بالفعل فى بعض أوقات الوصف ، كقولك " كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض أوقات كونه ج " ، فالدوام بحسب الوصف فى العرفية ولا دوام فى الحينية يتناقضان .

هذا فى وصف القضايا البسيطة . وأما المركبة ، فنقيضها اللازم المساوى لنقيضى الجزئين الموافق للأصل فى الكيف والمخالف لها فى الكم والكيف والجهة ؛ فإن النقيض هو الرافع للأصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع أحد أجزائها ، فرفعها إن كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا ، أو برفع الموافق فيكون مخالفا .

فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضى الجزئين ، وهو

الممكتتان العامتان وهو الضرورى المخالف والموافق، كقولك بالإمكان الخاص "كل ج ب ليس كذلك ويلزمه إما بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة".

والمشروطة الخاصة نقيضها هو التردد بين نقيضى جزأها أعنى الحينية الممكنة المخالفة والدائمة الموافقة، فقولنا "بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه إما بعض ج ليس ب فى بعض أوقات كونه ج"، وهى الحينية الممكنة أو "بعض ج ب دائما"، ونقيض العرفية الخاصة.

أما الحينية المطلقة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا "كل ج ب ما دام ج لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب حين هو ج أو بعض ج ب دائما"، ونقيض الوقتية وهو التردد بين نقيض جزأها، أعنى الممكنة الوقتية المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا "بالضرورة كل ج ب فى وقت معين لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب بالإمكان فى ذلك المعين أو بعض ج ب دائما".

ونقيض المنتشرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا "بالضرورة كل ج ب فى وقت ما لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب فى جميع الأوقات أو بعض ج ب دائما".

والوجودية اللادائمة نقيضها أما الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا "كل ج ب لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب دائما" أو بعض ج ب دائما". والوجودية اللاضرورية نقيضها أما الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا "كل ج ب لا بالضرورة أما بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب بالضرورة".

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[فى العكس]

[والعكس هو جعل موضوع القضية بكلية محمولاً] والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما.

وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكنك أن تقول "وكل حيوان إنسان"، وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، ولكن ج مثلاً.

فإذا كان شيء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه، فلا بدّ من أن يكون شيء مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان كان كله أو بعضه، فإن الجيم موصوف بكليهما.

وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً"، فعكسه "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان". وكذا غير الإمكان من الجهات فينقل مع المحمول.

وعكس الضرورية البتّة الموجبة الضرورية بتّة موجبة مع أى جهة كانت. فللمحيطة وللجزئية انعكاس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً.

وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة وإلا أن وجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما

وقع الاقتصار على كذب أحدهما، بل كذب كليهما. والضرورة البتّة إذا كان الإمكان جزءاً محمولها.

فإن كان معها سلب، ينتقل أيضاً كقولهم "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً". فهي بتّة موجبة عكسها "بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان". وقد يخبط فيه كثير من المشائين.

وفى مثل قولك "ليس بعض الحيوان إنساناً" إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلياً لانعكس على ما قلنا أو تجعل السلب جزءاً المحمول فتقول "بعض الحيوان هو غير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنسان حيوان"، وإلا لا ينعكس.

وقولك "لا شيء من السرير على الملك" لا ينبغي أن تعكسه دون النقل بالكلية، فلا تقول "لا شيء من الملك على السرير"، بل "لا شيء مما على الملك بسرير". فلفظة "على" لا بدّ من نقلها، إذ هي جزء المحمول هاهنا وإيراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية إنما كان للتنبيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

أقول:

عرّفه الرئيس "أبو على ابن سينا"^(١) بأنه جعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله ونقض بقولنا "كل حيوان إنسان، فإنه كاذب"، وعكسه "بعض الإنسان حيوان، فإنه صادق".

(١) ابن ليست في الأصل.

وجوابه أنه شرط موافقة الأصل فى الصدق والكذب، فكل ما لا يوافق
فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على أن شرط الكذب لا يوجد فى
"الشفاء" وفى بعض نسخ "الإشارات" ولا يدخل فى هذا التعريف عكوس
الشرطيات.

والصواب أن يقال أنه جعل كل واحد من طرفى القضية مكان الآخر مع
حفظ الكيفية وبقاء الصدق، فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التى لا
فائدة فى عكسها.

فإن أردت خروجها قلت هو تبديل كل واحد من طرفى القضية ذى
الترتيب الطبيعى بالآخر.

وإنما اعتبروا قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل فيه من اللوازم
الصادقة للقضايا الكاذبة فلان لازم الكاذب جاز أن يكون صادقا فلو اعتبر
الكذب لخرجت هذه اللوازم عن أن تكون عكسا والعكوس كلها لوازم.

قوله: وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول "كل
حيوان إنسان".

أقول:

الموجبات سواء كانت كلية أو جزئية فإنها تنعكس جزئية فى الكم لجواز
أن يكون المحمول أعم من الموضوع، فلو انعكست كلية لزم أن يصير الخاص
محمولا على كل أفراد العام، وهو محال، كقولك "كل إنسان حيوان" فلو
انعكس كليا إلى "كل حيوان إنسان" صار الإنسان محمولا على كل فرد من
أفراد الحيوان كالفرس والثور، وهو محال.

وكذلك قال الشيخ السهروردي: إنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول في عكسه "كل حيوان إنسان".

قال: "وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها" كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله "ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، وليكن ج مثلاً" إلى آخر معناه، إذا لم يصحّ عكس الموجبة الكلية كلية لاحتتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع، كقولك "كل إنسان حيوان"، وطريق عكسه أن الشيء الذي صدق عليه أنه إنسان صدق عليه أنه حيوان وإليهما أشار بقوله "فاذا كان شيء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه".

وحينئذ يلزم "إن يكون شيئين مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان"، أي يلزم أن يكون شيئاً مما يوصف بالحيوانية يوصف بالإنسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقاً على المحمول في العكس، كقولك "كل إنسان ناطق" أو بعضه، كقولك "بعض الحيوان إنسان" فإن الشيئية التي هي "الجيم" يوصف بفلان وبهमान، أعني بالإنسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان إنساناً وهو العكس المطلوب.

قوله: وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتباً".

أقول:

قد عرفت فيما مرّ أن القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتأته حذراً من الغلط الواقع بكثرة القضايا.

فقوله "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً" موجبة كلية

ضرورية فزعم أن عكسها ضرورى أيضاً وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان" لأنه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده إلى الضرورية البتّة بالطريق الذى ذكره، وكان "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً"، فيكون عكسه لا محالة ضرورياً وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان لا محالة" وهو ظاهر.

وعند المشائين أن الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز أن يكون المحمول ضرورياً بالموضوع ولا يكون الموضوع ضرورياً لذلك المحمول، بل ممكن فيصحّ أن يقال "بالضرورة كل كاتب إنسان" ولا يصح بالضرورة بعض الإنسان كاتب بل بالإمكان وليس العكس غير ضرورى مطلقاً لجواز أن يكون كل من المحمول والموضوع ضرورياً للآخر، كقولك "بالضرورة كل إنسان ناطق" وصدق العكس ضرورى وهو "بالضرورة بعض الناطق إنسان".

فيكون العكس ما يعمّ الضرورى وغيره، وهو الإمكان العام الأولى من الإطلاق العام الذى لا يتناول ما لا يقع بخلاف الإمكان العام المتناول للواقع ولغيره.

وهذا يصحّ على أخذهم القضايا متكررة مختلفة المعانى لا على ما أخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول.

أقول:

قد عرفت أن غير الضرورة من الجهات التى للقضايا إذا جعل جزءاً من المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول فى العكس وجعله موضوعاً.

وقد بينّا أن القضية الضرورية البتّة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس
موجبة ضرورية بتّة جزئية مع أى جهة كانت.

كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئاً من المحمول، وهو
البعض، مهملاً غير مبين معيّن يوصف بالموضوع.

قوله: وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر.

أقول:

زعم أن السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية، كقولك
"بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر" ينعكس إلى "لا شيء من الحجر
بإنسان بالضرورة"، وإلا لصدق نقيضه وهو "بعض الحجر إنسان" فينعكس
إلى "بعض الإنسان حجر".

وقد كان "لا شيء من الإنسان بحجر"، هذا خلف. وهذا معنى قوله
"إلا أن وجد واحد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع
الاختصار على كذب أحدهما، بل كذب كليهما"، أى أن لم يصدق
العكس، وهو "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة" وجب أن يوصف
بعض الحجرية بالإنسانية الذى هو النقيض فيصدق عليه.

لكن العكس كاذب وهو "بعض الإنسان حجر" ولا يقتصر على كذبه
دون كذب الضرب الآخر، وهو "بعض الحجر إنسان"، بل كلاهما كاذبان.

قوله: والضرورة البتّة إذا كان الإمكان جزءاً محمولها.

أقول:

القضية الضرورية البتّة قد لا يكون الإمكان جزءاً محمولها، كقولك

"بالضرورة الإنسان حيوان" وقد يكون الإمكان جزء محمولها، كقولك
"بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً" فهي ضرورية بتأية موجبة .

فوجب أن ينقل السلب مع المحمول فى العكس، فنقول "بالضرورة
شئ مما يمكن لا يكون كاتباً فهو إنسان" .

قوله: وقد يخط فيه كثير من المشائين .

أقول:

من جهة أنهم زعموا أن السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية
الكلية تنعكس كنفسها ضرورية، وهم القدماء، وبعضهم يورد عليه أن ذلك
البرهان مبنى على رأى الأوائل فى إنتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الأول،
وبرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع فى تفصيل ذلك إلى المطولات من كتبنا
وغيرها .

قوله: وفى مثل قولك "ليس بعض الحيوان إنساناً" إذا عيّن ذلك
البعض وجعلته كلياً انعكس إلى ما قلنا .

أقول:

زعم المشاءون أن السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا "بعض الحيوان
ليس بإنسان" وامتناع عكسه، وهو "بعض الإنسان ليس بحيوان"، لوجوب
"كل إنسان حيوان" .

فلذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقاً وتنعكس السالبتان الخاصتان
على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود فى كتبهم والسالبة الجزئية تنعكس

أيضاً على طريق صاحب الإشراق، فإنه إذا صحّ أن يقال "ليس بعض الحيوان إنساناً" وعيناً ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كلياً صحّ عكسه بأن يجعل ذلك البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان فرساً مثلاً.

وحيث أن نقول "لا شيء من الفرس بإنسان" وينعكس إلى "لا شيء من الإنسان بفرس"، وهو المطلوب.

وطريق آخر فى العكس، وهو أن يجعل السلب جزءاً من المحمول بأن نقول "بعض الحيوان هو غير إنسان" ثم نعكسه إلى "بعض غير الإنسان حيوان"، وإلا لا ينعكس أى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

قوله: ولا شيء من السرير على الملك.

أقول:

هو جواب عن سؤال مقدر، وتقديره انكم زعمتم أن السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم أن يكون العكس فيهما مطرداً وقد يختلف فى قولنا "لا شيء من السرير على الملك"، و"لا شيء من الحائط فى الوتد" و"لا شيء فى الكوز من الماء".

هى سوالب كلية مع أنها لا تنعكس إلى "لا شيء من الملك على السرير" و"لا شيء من الوتد فى الحائط" و"لا شيء من الماء فى الكوز". وكذا الموجبة الجزئية فإنه يصدق "بعض الشيخ كان شاباً" ولا ينعكس إلى "بعض الشاب كان شيخاً".

وجوابه أن من شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولاً والمحمول

بكلية موضوعا. وأنت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى الموجبة ما نقلت كان الذين هم أجزاء المحمولات معها.

فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح هو مع النقل أن نقول "لا شىء مما على الملك بسرير" و"لا شىء مما فى الوند حائط" و"لا شىء مما فى الماء بكوز" و"بعض ما كان شابا فهو شيخ".

فلا بدّ من نقل هذه الأدوات لأنها جزء المحمولات هاهنا وإيراد العكوس والنقيض والسوالب والمهمات البعضية إنما كان للتنبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والاقتداء بالحكماء المتألهين، لا لأن الحاجة الضرورية تدعو إلى ذلك فيما يأتى.

قال الشيخ:

الضابط السادس

[فى ما يتعلّق بالقياس]

هو أن القياس لا يكون أقل من قضيتين فإن القضية الواحدة أن اشتملت على كل النتيجة فهى شرطية، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائى. وإن ناسبت جزء المطلوب، فلا بدّ مما يناسب الجزء الآخر فيكون قضية أخرى ويسمى حينئذ القياس "اقترانيا".

ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين، فإن المطلوب ليس له إلا جزءان. فإذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا إمكان لانضمام الثالثة.

وفى الشرطية لم يبق إلا الاستثناء فى الاستثنائيات، بل يجوز أن تكون

قياسات كثيرة مبيّنة لمقدمتى قياس واحد. والقضية إذا صارت جزء القياس تسمى "مقدمة".

ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى فى شىء يسمى "الحدّ الأوسط"، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى "حدّا". والشركة لا بدّ وإن تقع فى محمول إحداهما وموضوع الأخرى أو موضوعهما أو محمولهما وغير الأوسط من الحدّين يسمى "طرفا". والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط.

وإذا كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط، موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف.

والتام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتم.

أقول:

اعلم أن تصوّر موضوع المطلوب ومحموله أن كان كافيا فى جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فهو التصديق البديهى، وإن لم يكف كان ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج فى إثباته له أو سلبه عنه إلى ثالث.

ولا بدّ أن يكون له نسبة إلى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب المجهول ويحصل بذلك السبب مقدمتان، فإن المقدمة الواحدة غير كافية فى حصول المطلوب، لأنها إن اشتملت على طرفى النتيجة فهى شرطية لا بدّ فيها من استثناء أما رفع أو وضع ليحصل الإنتاج، وهى مقدمة أخرى، وحينئذ فقد تمّت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائى.

وإن اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب أن يشتمل على مقدمة أخرى لتربط الجزئين بالآخر، فيتمّ المقدمتان، وهذا هو القياس الاقترائى .

ولا يحتاج إلى أكثر من مقدمتين فى الأقيسة البسيطة فإن المطلوب ليس له إلا جزءان فإذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر إلى الثالثة وإن احتاج إلى أكثر من المقدمتين، كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بدّ منهما، لأن النتيجة لما كان لها طرفان، فإن لم يناسب إحدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا إنتاج وإن ناسبت المقدمتان كل لطرف فيستغنى عن الثالثة .

قوله : يجوز أن يكون قياسات كثيرة .

أقول :

القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبنية لمقدمتى قياس واحد إنما تكون فى الأقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أخرى، فتنتج مقدمة أخرى إلى أن تصل إلى المطلوب وهى تنقسم إلى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرتين، مرة على أنها نتيجة قياس سابق، وأخرى على أنها مقدمة لقياس، كقولك " كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن " .

ثم نقول " وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر إلى الفاعل " لينتج " كل جسم يفتقر إلى الفاعل " ، وهو المطلوب وإلا فينتهى إلى المطلوب .

وأما القياس المفصل، وهو الذى فصلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل،

بل يطوى غير المطلوبة، كقولك "كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن وكل ممكن يفتقر، إلى الفاعل فكل جسم يفتقر إلى الفاعل"، وهى النتيجة المطلوبة.

قوله: والقضية إذا صارت جزء قياس تسمى "مقدمة".

أقول:

المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس، فالقضية أعم من المقدمة، إذ كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهى لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فإنها إذا لم تجعل جزء قياس لا تسمى "مقدمة".

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى.

أقول:

القياس الاقترانى مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المتكرر المشترك فيهما المحذوف فى النتيجة يسمى "الحدّ الأوسط".

والمحكوم عليه فى المطلوب "الحدّ الأصغر"، والمحكوم به فى المطلوب "الحدّ الأكبر"، ويسمى الأصغر والأكبر "الطرفان" و"الرأسان".

والمقدمة التى فيها الأصغر تسمى "الصغرى" والتى فيها الأكبر تسمى "الكبرى".

والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط مع الحدّين الآخرين، أعنى الأصغر والأكبر، تسمى "شكلا"، وتركب الصغرى مع الكبرى تسمى "قرينة" و"ضربا".

وإذا لزم عن القرينة لذاتها لازم تسمى تلك القرينة بالنسبة إلى اللازم

"قياسا" ، واللازم نتيجة بالنسبة إلى القرينة القياسية إلا أنه إنما تسمى "نتيجة" بعد اللزوم وقبل ذلك يسمى "مطلوبا" .

قوله: والشركة لا بدّ أن تقع في محمول احدهما وموضوع الأخرى،
أو موضوعهما أو محمولهما .

أقول:

الحدّ الأوسط المشترك فيه بين المقدمتين إن كان محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وهو الشكل الأول، وهو المراد بقوله "والشركة لا بدّ
وأن تقع في محمول إحدهما وموضوع الأخرى" وهو القريب من
الطبع جدا، كقولك "كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ" .

وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى لموافقة الأول في أشرف
مقدمتيه، أعنى الصغرى، وهو المراد بقوله "أو محمولها"، كقولك "كل ج
ب ولا شىء من أ ب، فلا شىء من ج أ" . وإن كان موضوعا فيهما فهو
الشكل الثالث لموافقة الأول في الكبرى، وهو المراد بقوله "أو موضوعهما"،
كقولك "كل ب ج وكل ب أ، فبعض ج أ" .

وإن كان الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى، فهو
الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا لمخالفة الأول في المقدمتين ولذلك أهمله
المعلم الأول والقدماء، كقولك "كل ج ب وكل أ ب، فبعض ج أ"، وإليه
أشار .

"وإذ كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط موضوع المقدمة الأولى ومحمول
الثانية، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف" .

وأما السياق الأتم من هذه الأشكال الأربعة، وهو الشكل الأول، وهو ما يكون الأوسط محمولا في المقدمة الأولى موضوعا في الثانية.

قال الشيخ:

وما هنا

دقيقة إشراقية

اعلم أن الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعا للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإن النفي يجوز عن المنفى.

ولكن هذا الفرق إنما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنك إذا قلت "كل إنسان هو غير حجر" أو "لا شيء من الإنسان بحجر" هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فيهما.

والسلب إنما هو للحجرية. فلا بدّ وإن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصحّ أن تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة.

ولا يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءا للموجبة، كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضروري، والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتم ضرب واحد، وهو "كل ج ب بتة وكل ب ا بتة"، فينتج "كل ج ا بتة". وإذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل "أن يكون بعض الحيوان ناطقا" و"كل ناطق ضاحك" مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها، وليكن "د" فيقال "كل د ناطق وكل ناطق كذا" على ما سبق.

ثم لا نحتاج إلى أن نقول "وبعض الحيوان د" على إنه مقدمة أخرى لأن "د" اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وإن كان ثم سلب، فلنجعل جزءا كما مضى.

فيقال "كل إنسان حيوان" و"كل حيوان فهو غير حجر" ينتج "كل إنسان هو غير حجر" فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض.

ثم لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأول بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتّة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في إحداهما، فتتعدى إلى الأصغر، مثل "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة" و"كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى"، ينتج "أن كل إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى".

ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات، بل الضابط الإشرافي مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق.

قال الشيخ:

وهاهنا

قاعدة

وهى أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل موضوعا فى النتيجة، وأيها حمل هاهنا، فالنتيجة ضرورية بتأته لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها فما يكون فى المقدمتين من جهات أو سلب سلوب فتجعل جزءا من المحمول، مثل قولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" و"كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة".

فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول أيضاً فى جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة، بل إنما تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المفعولة جزء المحمول.

ويجوز تغاير جهتى القضيتين فيه ومخرجه من السياق الأول: أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان فهذان القولان موضوعهما بالضرورة متباينان.

وكذا إذا كان فى البتأة محمول إحداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة، فإن وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأخرى.

وكذا إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والآخر ممتنع النسبة فكان على ما قلنا .

وإن كان فى هذا السياق جزئية، فلتُجعل كلية، كما سبق . ولسنا نوجب أن نعمل فى آحاد مقدمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هاهنا، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أن حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخط .

ولهذا خرج من الشرطيات من أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول أحدهما فى الآخر فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم .

أقول :

الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع، وبين السلب إذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الإيجابية أن الأول لا يصحّ على المعدوم، فإن الإثبات لا بدّ وأن يكون على ثابت له وجود فى الخارج .

وأما الثانى وهو السلب فبخلاف ذلك إذ النفى يجوز أن يكون على المنفى، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يجوز ذلك فى الأول الموجبة أن تقول "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير" إذ السلب ما أضفته إلى الأعيان .

ثم ذكر أن هذا الفرق إنما يصحّ فى الشخصيات فحسب لا فى القضايا المحصورة المحيطة، فإنّا إذا قلنا "كل إنسان هو غير حجر" فى الموجبة المعدولة

أو " لا شيء من الإنسان بحجر " فقد حكمنا على واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فى القضيتين الموجبة والسالبة .

والسلب فى السالبة إنما هو للحجرية عن الإنسانية فيجب أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية . فإذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة فى القضايا المحصورة، فيجب جعل الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب فى القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الغلط فى العلوم ولا يقع الخطب فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة .

ثم إن السلب لا بدّ وأن يكون له مدخل فى كون القضية السالبة قضية لأنه جزء التصديق فإنه لا محالة مدخل فى القضية . فنجعله جزءا للقضية الموجبة كيف، وقد عرفت فيما مرّ عن إيجاب الامتناع يعنى عن ذكر السلب الضرورى، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة . واما الممكن، فإن إيجابه وسلبه سواء .

واعلم أن الشكل الأول له فى الإنتاج شرطان: الأول هو موجبة الصغرى، إذ لو كانت سالبة لم يندرج الأصغر فى موضوع الكبرى، فلا يتعدى إليه الحكم من الأوسط مع حصول التخلف عند كون الصغرى سالبة والأمثلة توضحه .

الثانى كلية الكبرى، إذ لو كانت جزئية جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض الذى حكم به على الأصغر فلا يتحد الوسط فى القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض إلى الأصغر،

كقولك " كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ناطق " فلا ينتج " بعض الإنسان ناطق " .

ولما كانت المحصورات أربعة فإذا جعل كل منها صغرى ينضم إلى أربع محصورات كبرى حصل من ضرب أربعة فى أربعة ستة عشر ضربا، وكذلك فى كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى أسقطت ثمانية أضرب، وهى الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الأربع الكبرى، واشتراط كلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة أربعة:

الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك " كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا "؛ وهذا الضرب هو أفضل الضروب وهو السياق الأتم والضرب الاكمل لإنتاجه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فإن القضايا كلها راجعة عنده إلى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية.

وهذا الضرب نتيجتها فلا حاجة إلى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فإن المقدمة إذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفته، مثل " إن يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك " فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن " د " .

فنقول " كل د ناطق وكل ناطق ضاحك " لينتج " كل د ضاحك " ولا نحتاج أن نقول " وبعض الحيوان د " على أن يكون مقدمة أخرى.

فإن " د " اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وإن كان فى إحدى المقدمتين سلب فلنجعل ذلك السلب جزءا، كما عرفته، كقولك " كل إنسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر " ينتج " كل إنسان هو غير حجر " .

فلا يحتاج مع هذا الطريق إلى تكثر الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فإن الضرب الأول غير كاف عن الباقي.

الضرب الثانى منها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة ينتج سالبة كلية، كقولك "كل ج ب ولا شىء من بـ ا، فلا شىء من جـ ا".

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجب جزئية، كقولك "بعض ج ب وكل بـ ا فبعض جـ ا".

الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك "بعض ج ب ولا شىء من بـ ا، فبعض ج ليس ا".

فهذا الشكل الأول هو أفضل الأشكال وهو الناتج للمحصورات الأربع دون غيره ولا يفتقر إلى بيان إذ هو بين بنفسه، لانه إذا كان "ب" ثابتا لـ "ج" و "ا" ثابتا لـ "ب" أو مسلوبا عنه يلزم أن يكون "ا" ثابتا لـ "ج" أو مسلوبا عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الأخير.

أقول:

الطرف الأخير هو الأكبر، والطرف الأول هو الأصغر، فيكون معناه أن الأكبر لما كان يتصدى إلى الأصغر بواسطة الأوساط فالجهات فى القضية الضرورية البتّة إذا جعلناها جزءا للمحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فحيثئذ يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بالجهة المذكورة فى الكبرى، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى"، ينتج "كل إنسان بالضرورة

واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى " ويستغنى بهذا الطريق السهل من تطويلات المشائين فى المختلطات، بل " هذا الضابط الإشراقى مقنع " .

ويريد بالإشراقى إما الكشفى أو لأنه منسوب إلى حكماء المشرق .
والسياقان الآخران، أعنى الشكل الثانى والثالث، نوعان وذنبان لهذا السياق الأتم الاكمل الذى هو " الشكل الأول " .

قوله : وهاهنا قاعدة وهى أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى .

أقول :

لما بين الشكل الأول شرع الآن فى بيان الشكل الثانى ، ولنبنيه على ما ذكره المشاءون، ثم نذكر حاصل ما ذكره فى هذا الفصل ، فنقول إن الشكل الثانى هو الذى الأوسط محمول فى المقدمتين ويشترط فى إنتاجه شرطان :

الأول : اختلاف مقدمتيه فى الكيف، إذ لو اتفقتا فى الإيجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى .

أما فى الموجبتين فلأنه يصدق " كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان " والحق التوافق وهو " كل إنسان ناطق " .

وإذا بدلت الكبرى بقولك " وكل فرس حيوان " كان الحق التباين وهو " لا شىء من الإنسان بفرس " وإن كانتا سالبتين فإنه يصدق " لا شىء من الإنسان بحجر ولا شىء من الحيوان بحجر " والحق التوافق وهو " كل إنسان حيوان " .

وإن بدلت الكبرى بقولك "ولا شيء من الفرس بحجر" كان الحق التباين وهو "لا شيء من الإنسان بفرس".

الشرط الثانى: كلية الكبرى، لأنها لو كانت جزئية فإما أن تكون موجبة أو سالبة، وإنما كان حصل الاختلاف أما الموجبة فلأنه لا بدّ وإن تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل صهّال فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بصهّال". وإن كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بدّ وأن تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف، كقولك "كل إنسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "بعض الفرس ليس بناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" بحسب الشرطين، تبقى الضروب المنتجة فى هذا الشكل أربعة:

فإن اختلاف الكيف أسقط ثمانية وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما أيضاً. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما أيضاً.

والسالبة وكلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فبقيت الضروب المنتجة أربعة، وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين.

الضرب الأول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالخلف .

الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة .

الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض .

الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى ، فإنها تصير موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالخلف .

قوله : وإذا كانت قضيتان محيطتان .

أقول :

يريد أن يبين أحوال الشكل الثانى ، وهو الذى الحدد الأوسط محمول فى المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف ، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف ، فلا بدّ وإن يكون محمول إحدى المقدمتين يمتنع إثباته على المقدمة الأخرى .

إما من جميع الوجوه ، كقولك " كل إنسان حيوان ولا شىء من الحجر بحيوان ، فلا شىء من الإنسان بحجر " .

أو من وجه واحد ، كقولك " لا شىء من الإنسان بفرس وكل صهال فرس ، فلا شىء من الإنسان بصهال " .

وحيث يعلم بالضرورة أنه لو دخل أحدهما تحت الآخر لما امتنع إثبات

المحمول لذلك الموضوع لكنه امتنع وصف إحداهما بالآخر، أيهما جعل موضوعا فى النتيجة وأيهما جعل محمولا عليه، فإن النتيجة تكون ضرورية بتّاة لا محالة لامتناع حمل محمولها أو وجوب سلبه عن الموضوع.

وإذا كان فى المقدمتين من جهات أو سلوب فليجعل جزءا من المحمول، كقولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة"، فيتّج "الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية"، ولا يشترط حيثنذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة وإنما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول فإنه يجوز تغاير جهتى القضيتين فى ذلك.

وبيان ذلك من السياق الأول أن هذين القولين المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع إحداهما ما يمكن على موضوع الأخرى، فيلزم أن يكون موضوعاهما متباينين ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وإذا كان فى الضرورة التّاة محمول إحداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة، كقولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو غير كاتب، فكل إنسان فهو غير حجر" وجوب النسبة حيثنذ يمتنع على الأولى، والإمكان يصحّ على الأخرى وإن كان محمول إحداهما واجب النسبة والأخرى ممتنع النسبة، فهو كما قلنا "إن كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة" ينتج "كل إنسان بالضرورة ممتنع الحجرية".

وإذا كان فى هذا الشكل مقدمة أخرى جزئية فينبغى أن تجعل محيطية كلية، كما عرفته فيما تقدم، ولا نقول أنه يجب أن يعمل فى آحاد مقدمتى العلوم هذا العمل الذى ذكرناه.

بل إذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا أن حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاف في تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذى ذكره المشاءون فى الضروب المنتجه لهذا الشكل والبيانات والاختلاطات التى بالغوا فى بسطها .

ولهذا الشكل الثانى مخرج وبيان من الشرطيات كما نقول أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصحّ دخول أحدهما فى الآخر وثبوته له فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، فإن الإنسان له جزئيات وكذا الحجر، فيجب على جزئيات أحدهما شيء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر .

فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل أحدهما فى الآخر لكان ما وجب على جزئيات أحدهما غير ممكن على جزئيات الآخر ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم .

قال الشيخ:

قاعدة الإشرافيين فى الشكل الثالث

وإذا وجدنا شيئا واحدا معينا ووصف بمحمولين، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل "أن يكون زيد حيوانا وزيد إنسانا" .

علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان بل وشيئا من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاما فيجعل مستغرقا كقولك

"كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق" ، فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر .

وإذا كان بعض من شيء موصوفاً باحد المحمولين أو كليهما وعين فجعل مستغرقا، فكان هذا حاله، ويجعل السلب أيضاً جزء المحمول، فينقل إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب .

وإذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمولين، صح أيضاً، كما في قولك "كل إنسان هو لا طير وكل إنسان هو لا فرس" جاءت^(١) النتيجة موجبة، وهي أن شيئاً مما يوصف بأنه "لا طير" هو "لا فرس" .

وإن كانت إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز، فإن دخل البعض في الكل فيتيقن كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر .

وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات . ومداره على أمر واحد وهو تيقن اتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلى المحمولين .

(١) في الأصل : جاءت .

وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكل المحمولين، فبعض من موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنا التطويلات.

أقول:

يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الإشراقيين، ولنقدم عليه خلاصة ما ذكره المشاءون، ثم نعقبه ما ذكره هاهنا.

فنقول إن الشكل الثالث هو الذى الأوسط موضوع فى المقدمتين وشرط إنتاجه موجبة الصغرى فإنها إذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى، كقولك "لا شيء من الحجر بإنسان ولا شيء من الحجر بحيوان" والحق التوافق.

وإذا بدلت الكبرى بقولك "لا شيء من الحجر بفرس" كان الحق التباين وإن كانت الكبرى موجبة كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان" كان الحق التوافق، وهو "كل فرس حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل إنسان ناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الفرس بناطق".

الشرط الثانى فى كلية إحدى المقدمتين إذ لو كانتا جزئيتين لجاز أن يكون البعض من الأوسط المشتمل على الأصغر غير البعض المشتمل على الأكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتماع الأصغر والأكبر فى ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لأن المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية، حصل الاختلاف، كقولك "بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإن بدلت الكبرى، كقولك "وبعض الحيوان فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" وإن كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف أيضاً، كقولك

"بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإذا بدلت الكبرى لقولك "وبعض الحيوان ليس بفرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس". والمنتج بحسب الشرطين ستة أضرب إذ اشترط إيجاب الصغرى، ويسقط ثمانية، وهى الصغرى السالبتين مع الكبريات الأربع واشترط كلية إحدى المقدمتين أسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين.

وتبقى الضروب المنتجة من الستة عشر ستة وهى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين.

فالأول، من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك "كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا" يتبين بعكس الصغرى وبالحلف.

الثانى، من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك "كل ب ج ولا شيء من ب ا، فبعض ج ليس ا" بيانه بعكس الصغرى وبالحلف.

ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأوسط وكون الأوسط مساوياً للأكبر فى الأول ومندرجاً مع الأكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الأصغر أعم من الأكبر فى الضربين بحيث يمتنع حمل الأكبر

على الأصغر فى الضرب الأول وسلبه عنه فى الثانى ، كقولك " كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق " ولا يلزم " كل حيوان ناطق " .

وإن بدلت الكبرى بقولك " ولا شىء من الإنسان بفرس " ، فلا يلزم " لا شىء من الحيوان بفرس " . والضربان أخصّ ضروب هذا الشكل وإذا لم ينتجا الكلى فلا ينتجه باقى الضروب .

الضرب الثالث ، من موجبتين والصغرى جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، كقولك " بعض ب ج وكل ب ا ، فبعض ج ا " بيانه بعكس الصغرى وبالخلف .

الضرب الرابع ، من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية ، كقولك " كل ب ج وبعض ب ا ، فبعض ج ا " بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبين بعكس الصغرى لأنها موجبة كلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين .

الضرب الخامس ، من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية ، كقولك " بعض ب ج ولا شىء من ب ا ، فبعض ج ليس ا " بيانه بعكس الصغرى وبالخلف .

الضرب السادس ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية ، كقولك " كل ب ج وبعض ب ليس ا ، فبعض ج ليس ا " ولا يبين بعكس الصغرى لأنها تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لأنها سالبة جزئية بل بالخلف والقدماء بينوه بالافتراض لكن بشرط أن تكون السالبة الجزئية مركبة تستلزم الموجبة الصدق والسالبة البسيطة عند عدم الموضوع .

ولنرجع إلى المتن فنقول: قوله "إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً وصف
بمحمولين، علمنا أن شيئاً واحداً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر
ضرورة".

أقول:

فمراده بيان الشكل الثالث الذى الحدّ الأوسط موضوع فى المقدمتين وهو
الشيء الواحد الموصوف بالمحمولين، أعنى محمول الصغرى وهو الأصغر،
ومحمول الكبرى وهو الأكبر.

فيعلم أن شيئاً واحداً من أحد المحمولين وهو محمول الصغرى،
موصوفاً بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة، وهو إشارة إلى أن
نتيجة هذا الشكل جزئية للعلّة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك "إن
زيداً حيوان وزيداً إنسان"، فنعلم "إن شيئاً من الحيوان إنسان أى بعض
الحيوان إنسان" وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصحّ عكسه وهو "بعض
الإنسان حيوان أيضاً".

وإذا كان هذا الشيء المعين الذى هو الأوسط الموضوع فى المقدمتين
معنى عاماً كلياً، كالإنسان مثلاً، لا معنى مشخصاً جزئيات، كما كان فى
المثال الأول الذى هو زيد، فلنجعل مستغرقاً موجباً كلياً محصوراً، كقولك
"كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق".

وحينئذ يصير هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين، فيلزم أن
يكون شيء من أحدهما هو الآخر، فيصدق أن "بعض الحيوان ناطق". وإذا
كان بعض من شيء يوصف بأحد المحمولين فقط، أو بكليهما، وعين،
فتصير بالتعيين جزئياً فيجعل مستغرقاً كلياً، على ما ذكرناه، ولنجعل السلب أن

كان هناك سلب جزءا من المحمول فينقل إلى النتيجة على ما عرفت، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان فهو غير حجر" ينتج "بعض الحيوان فهو غير حجر".

وإذا كان الأوسط في هذا الشكل موضوعا في المقدمتين، فيكون الأوسط موصوفا بالطرفين بالضرورة في جميع ضروب هذا الشكل.

وإذا جعل السلب دائما جزءا من المحمول فلا يبقى لنا سالب أصلاً بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة، على ما عرفته.

وإذا كان السلب موجودا في المقدمتين، فيجعل السلبان جزءا من المحمولين، كقولك "كل إنسان هو غير طائر وكل إنسان هو غير فرس"، فتجىء النتيجة موجبة جزئية، وهى أن شيئا مما يوصف بأنه غير طائر فهو غير فرس. وإذا كانت إحدى المقدمتين مستغرقة محيطة والأخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما في الموضوع الذى هو الأوسط فإن ذلك صحيح جائز إذ البعض داخل فى الكل.

فإذا عرفنا أن شيئا واحدا موصوف بالمحمولين، فيلزم بالضرورة اتصاف شىء من أحد المحمولين بالمحمول الآخر، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق أو بعضه"، فيلزم أن يكون "بعض الحيوان ناطق" ولا يلزم "كل حيوان ناطق"، إذ العام لا يوصف بالخاص، وإنما يوصف بان شيئا من أحدهما هو الآخر.

ثم إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول فى المقدمتين أو فى أحدهما وجعلناها محيطة استغنيا عن كثرة الضروب ومختلطاتها بضرب واحد، وهو تيقن اتصاف شىء واحد، هو الأوسط، الموضوع فى المقدمتين

بشيئين مختلفين، أعنى الأصغر والأكبر، ومخرجه وبيانه من الشكل الأول وهو أن هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شيء واحد وصف بالمحمولين، فيلزم أن يكون بعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، وهذان القولان حالهما كذا.

فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة التطويل والإسهاب الذى ذكره المشاءون فى هذا الشكل وغيره من الأشكال.

قال الشيخ:

فصل

فى الشرطيات

والشرطيات تؤلف منها قياسات اقترانية، كقولك فى المتصلات "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية" ينتج "كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية". والشرائط والحدود حالهما كما سبق.

وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك، فيما إذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى، "كلما كان ج ب فكل هـ د وكل د ا" فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا "كلما كان ج ب فكل هـ ا".

أقول:

القضايا الشرطية يجوز أن تتألف منها أقيسة اقترانية، كما تتألف من الحملات، وأقسامها خمسة: لأنها إما أن تتركب من المتصلات، أو المنفصلات، أو الحمل والمتصل، أو الحملى والمنفصل، أو المتصل والمنفصل.

والأقرب إلى الطبع ما تُركّب من المتصلتين والشركة فيه إما أن تكون فى جزء تام، وهو الموضوع مع المحمول أو فى جزء غير تام، أى أحدهما. ثم الشركة، أما بين مقدمتيهما أو تاليهما أو مقدم الصغرى وتالى الكبرى أو بالعكس.

فالأول أن تكون الشركة فى جزء تام منهما فذلك المشترك أن كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو الأول؛ وإن كان تاليا فيهما، فهو الثانى وإن كان مقدما فيهما، فهو الثالث.

وزعم الشيخ أن شرايط الإنتاج كما فى الحملات وللمتأخرين نظر فى ذلك، ليس هذا موضع بيانه.

فالضرب الأول من الشرط الأول: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا، فالكواكب خفية" ينتج "كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية"، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى.

والشيخ لم يذكر إلا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر فى هذا الكتاب إلا المهمات.

الضرب الثانى: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة

إذا كان النهار موجودا فالكواكب مرئية " ، ينتج " ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية " .

الضرب الثالث: " قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية وكلما كانت السماء مصحية فالأشعة واقعة على الأرض " ، ينتج " قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالأشعة واقعة على الأرض " .

الضرب الرابع: " قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مغيمة وليس البتة إذا كانت السماء مغيمة فالأشعة واقعة على الأرض " ، ينتج " قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالأشعة واقعة على الأرض " . وباقي الأشكال والأقسام لا تليق بهذا المختصر .

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحملية .

أقول:

لم يذكر القسم الثانى المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة إلى القسم الثالث المذكور المركب من المتصلات والحمليات ، وهو أربعة أقسام . فإن الحملية إما أن تكون صغرى أو كبرى وعلى التقديرين ، فالشركة بين الحملية والمتصلة إما فى المقدم أو التالى .

الأول أن تكون الحملية صغرى والشركة بينهما وبين المتصلة فى مقدمها بجزء غير تام .

الثانى أن تكون الحملية صغرى والشركة فى تالى المتصلة .

الثالث أن تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى والمتصلة تشارك الحملية فى مقدمها .

الرابع أن تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى فى تاليها .
وتنعد الأشكال فى كل قسم منها ، ولم يذكر الشيخ إلا القسم الرابع منها
وذكر أنه قريب من الطبع .

والمنعد فى الشكل الأول أربعة ضروب :

الأول " كلما كان ا ب فكل ج ي وكل ي هـ " ينتج " إن كان ا ب فكل
ج هـ " ، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التأليف بين تالى
المتصلة والحملية .

الثانى " إن كان ا ب فكل ج ي ولا شىء من ي هـ " ينتج " إن كان ا ب
ولا شىء من ج هـ " .

الثالث " إن كان ا ب فبعض ج ي وكل ي هـ " ينتج " إن كان ا ب
فبعض ج هـ " .

الرابع " إن كان ا ب فبعض ج ي ولا شىء من ي هـ " ينتج " إن كان ا
ب فليس كل ج هـ " . واستخرج باقى الأشكال من نفسك أن أردت ولا
حاجة إلى ذلك فى هذا الكتاب والمباحث الإشراقية .

قال الشيخ:

فصل

[قياس الخلف]

والقياس الذى يتبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقترانى واستثنائى، كقولك "إن كذب لا شىء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا" على أنها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا "إن كذب لا شىء من ج ب، فبعض ج ا".

وإن شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب، الذى هو تالى الشرطية، محيطا. ثم يستثنى نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم وهو أنه "لم يكذب لا شىء من ج ب بل هو صادق".

وفى الخلف يتبين أن كذب النتيجة المحالة ما لزم من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين أن يكون لنقيض المطلوب.

أقول:

قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع أحد النقيضين على حقية النقيض الآخر، وهو مركب من قياسين أحدهما اقترانى وثانيهما استثنائى. والاقترانى مركب من قضيتين إحداهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، والأخرى حملية صادقة فى نفس الأمر.

والاستثنائى مركب من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال. وحملية هى رفع التالى المحال فإن المطلوب "إذا كان لا شىء من الإنسان بجماد"، فنقول "لو كان بعض

الإنسان جمادا لم يكن كل إنسان حيوانا لأنه لا شيء من الجماد بحيوان " ينتج من الأول "ليس كل إنسان حيوانا" ، وحينئذ يلزم "أن يكون واحد من الناس جمادا" وهو المطلوب المثبت بإبطال نقيضه، وهو "بعض الإنسان جماد" .

وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليها نقيضه أو لازمه، كقولك "لا شيء من ج ب" فإذا لم يصدق "لا شيء من ج ب" صدق نقيضه وهو "بعض ج ب" ونضم إليه "كل ب أ" وهى المقدمة الصادقة فى نفس الأمر وهذا هو القياس الاقترانى المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج "أنه لو لم يصدق لا شيء من ج ب لكان بعض ج أ" .

ونجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائى ويستثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم هكذا "لو لم يصدق لا شيء من ج ب لكان بعض ج أ لكن ليس بعض ج أ" هو محال، فينتج "ليس لم يصدق شيء من ج ب فيصدق بعض ج ب" لأن سلب السلب إيجاب.

وإن شئت جعلت الموجبة الجزئية، أعنى نقيض المطلوب، كليا محيطا بأن يجعل لذلك البعض اسما معيناً فيصير كليا، ونقيض المطلوب هو تالى الشرطية.

أعنى "بعض ج ب" ، ثم يستثنى نقيض التالى لينتج نقيض المقدم بان يقول "ليس بعض ج أ حقا فلا يكذب لا شيء من ج ب" بل هو حق صادق وكذب النتيجة إذا لم يكن بسبب المقدمة الصادقة ولا من الترتيب، فيلزم أن يكون بسبب نقيض المطلوب.

قال الشيخ:

الضابط السابع

[البرهان]

هو أن العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات إما أن يكون "أوليا" وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود.

ولا يتأتى لأحد إنكاره بعد تصور الحدود، كحكمك أن "الكل أعظم من الجزء"، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، وإن السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد. أو يكون "مشاهدا" بقولك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أن الشمس مضيئة، أو كعلمك بان لك شهوة أو غضبا ومشاهدتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور. أو يكون "حدسيا".

والحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أولها "المجربات"، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس عن الاتفاق، كحكمك بأن "الضرب بالخشب مؤلم"، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة.

فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم فنعلم أن حكمنا على كل إنسان "بأنه إذا قطع رأسه لا يعيش" ليس إلا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته الكثيرة إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور.

وإذا اختلف، قد لا يفيد اليقين كحكمك بأن "كل حيوان يحرك لذن مضغة فكه الأسفل" استقراء بما شاهدت ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده، كالتمساح، بخلاف ما شاهدته.

ومن الحدسيات "المتواترات"، وهى قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشيء ممكنا فى نفسه وتأمين النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضى بوفور الشهادات، وليس لنا أن نحصر عددها فى مبلغ معين، فربّ يقين حصل من عدد قليل وللقرائن^(١) مدخل فى هذه الأشياء كلها يحدث منها الإنسان حدسا.

وحدسياتك ليست بحجة على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكثيرا ما يحكم الوهم الإنسانى بشيء ويكون كاذبا، كإنكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا فى جهة، ويساعد العقل فى مقدمات ناتجة لنقيضه فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عما سلّمه.

فكل وهمى يخالف العقل فهو باطل والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له.

و"المشهورات" قد لا تكون أيضا فطرية فمنها ما يتبين بالحجة، كحكمك بأن "الجهل قبيح"؛ ومنها باطل وقد يكون الأولى مشهورا أيضا ومن القضايا ما قبل عمن يحسن به الظن.

ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق بل بقبض وبسط وسميت "المخيّلات"، كحكمك بأن "العسل مرة متهوعة" ومنها قضايا مزورة مشبهة

(١) فى الأصل: القرابين.

بأمر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل فى البرهان إلا اليقيني سواء كان فطريا أو يبنى على فطرى فى قياس صحيح.

أقول:

يريد أن يبين مواد الأقيسة البرهانية وغيرها. والقضايا التى هى مواد الأقيسة اثنا عشر نوعا، فإنها إما أن تكون يقينية، واليقين اعتقاد أن الشئ كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه.

واليقينيات ستة أنواع.

الأول: "الأوليات"، وهى القضايا التى تكون مجرد تصور طرفيها وإن كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة أحدهما إلى الآخر بالإيجاب أو السلب، كقولك "الكل أعظم من الجزء"، "والنفى والإثبات لا يجتمعان"، "والشئ الواحد فى زمان واحد لا يكون فى مكانين".

ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل، كقولك "الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية"، فإن التوقف إنما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها فى العقل، ويتفاوت الناس فى الجزم فيها بحسب تفاوتهم فى تصور الطرفين.

الثانى: "المشاهدات"، وهى القضايا التى لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصور طرفيها، بل إذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلى بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة القوى الظاهرة أو الباطنة، كالحكم بأن "الشمس مضيئة" و"النار حارة" وإن "لنا جوعا ولذة والمأ وغضبا".

والقضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تسمى "وجدانيات".

الثالث: "المجربّات"، وهي قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقين لاقتران قياس خفى إليها، كقولك "السقمونيا مسهل للصفراء"، فمشاهدة الإسهال مرة بعد أخرى عقيب الشرب مع القياس الخفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين.

وليست التجربة هي الاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية بدءا للحكم الكلى فإنه غير مفيد لليقين؛ والتجربة فلا بدّ وإن ينضمّ إليها قياس خفى يحصل الجزم بسببه.

قوله: والاستقراء هو حكم على كل بما وجد في جزئياته.

أقول:

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته في جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام، كقولك "الحيوان والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركاً". وترتيب القياس أن تقول "كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل جسم متحرك". وهذا هو القياس المقسم المفيد لليقين.

وإن لم يكن الحكم شاملا لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك "الإنسان والدواب يحركون عند مضغ الفك الأسفل، فيكون كل حيوان يحرك عند مضغ الفك الأسفل" وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرك الفك الأعلى.

ونحن إذا حكمنا كلياً على كل ، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية ، كقولك " كل إنسان حيوان " بخلاف قولك " كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش " ، فإنه حكم كلي بما صودق في جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل .

أقول :

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلي بواسطة ثبوته في جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملاً لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام ، كقولك " الحيوان والنبات والجماد يتحرك ، فيكون كل جسم متحركاً " . وترتيب القياس أن تقول " كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك ، فكل جسم متحرك " . وهذا هو القياس المقسم المفيد لليقين .

وإن لم يكن الحكم شاملاً لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص ، كقولك " الإنسان والدواب يحركون عند مضغ الفك الأسفل ، فيكون كل حيوان يحرك عند مضغ الفك الأسفل " وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات ، كالتمساح ، يحرك الفك الأعلى .

ونحن إذا حكمنا كلياً على كل ، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية ، كقولك " كل إنسان حيوان " بخلاف قولك " كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش " ، فإنه حكم كلي بما صودق في جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل .

الرابع : " الحدسيات " ، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن دون الآثار ، كحكمك

بأن "نور القمر مستفاد من نور الشمس" لاختلاف الهيآت الشكلية النورية فيه اختلاف الأوضاع بالقرب والبعد منها .

فإذا ضم إليه قياس خفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما ولا أكثريا حصل الجزم بأن "نوره مستفاد من نور الشمس" .

وفرقوا بين الحدس والتجربة ، أن الحدس لا يتوقف على فعل الإنسان حتى يحصل المطلوب بواسطة وإنما يحصل دفعة واحدة دون تكرار الأثر والتجربة تتوقف على ذلك وأن السقمونيا ما لم تجرب مرارا كثيرة لا يحصل الحكم بأنها مسهلة للصفراء .

الخامس : "المتواترات" ، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه وإلا من عن التوافق على الكذب وانتهائها إلى من شاهد المخبر عنه ، كالحكم بوجود مكة والمدينة والهند والوقائع^(١) العظام ، فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضا يوجب اليقين .

ولما كان الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أخرى مع سائر القرائن لم ينحصر عدد التواتر فى عدد معين ، فكل من عدد قليل أفاد اليقين دون الكثير .

واليقين الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على غيرك ، إذ قد لا يحصل له من اليقين لعدم أسبابه ما حصل لك . والتجربة والتواتر يعدّهما صاحب الإشراق من الحدسيات .

(١) فى الأصل : الوقائع .

السادس: "قضايا قياساتها معها"، وهى قضايا يحكم العقل فيها بسبب وسط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك "الاثنين نصف الأربعة" و"الأوسط مساواة أحد القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والأربعة والنصف". والقياس المركب من هذه الستة، كيف كان، يسمّى "برهانا".

قوله: وكثيرا ما يحكم الوهم الإنسانى.

أقول:

لما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية، وهى ستة:

الأول: "الوهميات"، وهى قضايا يوجبها الوهم الإنسانى فقد تكون صادقة، كالحكم فى المحسوسات، فيدخل فى الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة كالحكم على غير المحسوسات سواء تعلّقت بالمحسوسات أو لم تتعلق، كالحكم بأن "كل موجود فى جهة مشار اليه" و"وراء العالم فضاء لا يتناهى".

ولولا أن العقل والشرائع^(١) تكذبها لعدّت من الأوليات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه.

فإذا أوصل العقل والوهم من المقدمات إلى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه أيضا. وكل وهمى خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر له والقياس المؤلف من الوهميات يسمّى "مغالطة" و"سفسطة".

(١) فى الأصل: الشرايع.

الثانى: "المشهورات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها، إما لمصلحة عامة أو حماية أو أنفة أو انفعالات من عادات وآداب وشرائع^(١) ومنها الآراء المحمودّة، وهى قضايا لو خلى العقل وذاته دون حماية أو أنفة أو انفعالات من عادات وشرائع^(٢) وغيرها لم يحكم بها، مثل أن "الظلم قبيح" و"العدل حسن" و"كشف العورة فى السوق قبيح" و"لو قدرت ذاتك خلقت دفعة" لم يحكم فيها بشيء بخلاف الأوليات. والمشهور قد يكون صادقا أوليا، وقد يكون فطريا وقد يكون كاذبا، كتقبيح الذبائح والفراء وأمثالها.

والشرع صرف عن أمثالها ولكل أمة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز أن يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين.

الثالث: "المقبولات"، وهى قضايا تؤخذ عن معتقد به الجمهور، إما لاتصالات فلكية لا لصفة توجب ذلك كبعض الملوك أولى السياسات غير^(٣) الكاملة أو لصفة توجب اعتقادهم، كالوحي والإلهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة، وغير ذلك مما يوجب فى النبى أو الولي، وذلك كالقضايا التقليدية المأخوذة عن الأفاضل.

الرابع: "المخيّلات"، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا لا بالتصديق بل بالقبض والبسط سواء كانت صادقة أو كاذبة، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر أنها "ياقوتة سيّالة"، وفى النفرة عن العسل أنها

(١)، (٢) فى الأصل: شرايع.

(٣) فى الأصل: الغير وكلمة غير لا يدخل عليها (ال) التعريف.

"مرة مقيئة". وكثير من الناس ينفرون عن الرذائل^(١) بسببها ويقدمون على أمور هائلة بسماعها.

والفضلاء يستعملونها في أغراضهم وخطاباتهم، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخروية والقياس المؤلف منها يسمى "الشعرى".

قوله: ومنها قضايا مزورة مشبهة.

أقول:

المشبهات قضايا يحكم العقل بها لمشابتها للواجب قبوله أو لغيره وليست هى بأعيانها والاشتباه إما بتوسط اللفظ بأن يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له، كالعين، أو أخفى منه، كما يخفى فى النور المأخوذ بمعنى البصر وتارة بمعنى الحق عند العقل أو بحسب تركيب اللفظ، كقولك "غلام حسن" بالسكونين، أو لاختلاف دلائل^(٢) أدوات الصلات الدالة بالتركيب دون الانفراد، كقولك "ما يعلم الحكم فهو كما يعلمه".

والذى يتوسط المعنى كالواقع بسبب إيهام العكس، كقولك "كل ثلج أبيض"، فيظن أن "كل أبيض ثلج"، أو لأخذ لازم الشئ مكانه، كقولك "الإنسان متوهم ومكلف"، فيظن "إن كل من له وهم فهو مكلف" وله تنمة تذكر فى المغالطات.

الخامس: "المسلّمات"، وهى قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند

(١) فى الأصل: دلائل.

(٢) فى الأصل: دلائل.

المناظرة أو يتسلّمها عند أرباب ذلك العلم ويبتنى كلام المناظرين عليها فى دفع صاحبه .

والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة ، أو عرفية ، كتسليم الفقهاء أن التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجّة فى الفروع وتسليم المهندس أن النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض ، وغيره ، ولأهل كل علم وصناعة مسلّمات والقياس المركب عنها يسمّى "الجدل" .

السادس : "المظنونات" ، وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن الذى هو الحكم بأن الشئ كذا مع الشعور بإمكان مقابلة ، كقولك "فلان يطوف ليلا ، فهو سارق" للظن أن "كل طواف فى الليل سارق" والقياس المركب منه يسمّى "الخطابة" .

ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس . ولا يستعمل فى البرهان لا القضايا اليقينية الفطرية والمبنية على الفطريات فى الأقيسة الصحيحة .

قال الشيخ:

فصل

[التمثيل]

التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يدعى فيه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقتين:

أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان في محل النزاع وهم في حيز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتج.

والثاني هو أنهم يعدّون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه "الأصل" أو "الشاهد" ولا ينقطع عنهم احتمال جواز وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشيء لا يطلع عليه إلا بعد حين.

ثم يثبتون أن ما وراء ما نسب إليه الحكم في الأصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر. أو أن الذي نسب إليه الحكم استقل دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر.

أما إلغاء ما سوى الذي نسب إليه الحكم لا يتمشى لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخيصه لا لمعنى يجوز أن يتعدى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوط لاشتماله على العلة يقينا.

وعند النزول عن هذا، يجوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وأيضا يحتمل انقسام ما عيّنه إلى قسمين لا يلزم إلا لأحدهما، ولا يوجد في محل النزاع وهذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط.

ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنه فى موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى علتين إلى أيهما ينضم اقتضى الحكم، ويجوز أن يكون لحكم واحد عام أسباب كثيرة كما سنذكره فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أخرى، فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّ الأوصاف أن التزم بعدها فى الموضع الثانى وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة، ويقيمون الحجة عليه. ثم يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل.

وأيضاً إذا جاز أن يكون الحكم واحد عام علل، لا تصحّ قاعدتهم أن العلة فى الشاهد علة فى الغائب، وكذا الشرط لجواز أن يكون لشيء عام أو مشخص شروط وعلل على سبيل البدل.

ومن قواعدهم أيضاً أن ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب فيقال إن كانت الدلالة له لذاته على الحكم العام، فنسبتها إلى ما فى الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل وإن كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو إثبات الدلالة فالكلام فى اعتبار الخصوص ما سلف. أقول:

التمثيل إثبات حكم فى صورة جزئية بما وجد فى صورة جزئية أخرى تشاركها فى معنى جامع فيتعدى الحكم إليه، والفقهاء يسمّونه "قياساً" والصورة الثابت فيها "الحكم بالاتفاق"، أعنى المقيس عليه أصلاً، والصورة الأخرى، أعنى اللاحق المقيس، "فرعاً".

والمعنى المشترك بين الأصل والفرع علة جامعة، كقولك "العام مؤلف

فهو حادث " قياسا على البيت، فحدث البيت لأجل التأليف وهو موجود فى العام فيكون حادثا ورده إلى القياس، هو أن البيت حادث وكلما كان حادثا، فالتأليف علة للحدث، ينتج أن التأليف علة للحدث.

وكلما كان التأليف علة للحدث فالعام حادث، لكن المقدم حق وهو كون التأليف علة للحدث، فالتالى، وهو حدث العام، حق وحدوده أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم. ويقررون كون المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أعنى المعنى الجامع، كالتأليف علة للحكم بطريقتين. الأول: "الطرد والعكس" فى اصطلاح قدماء الجدلين، و"الدوران" عند متأخريهم. فإن الحدث لما وجد فى عدة من الصور الحاصل فيها التأليف الذى هو المعنى المشترك، وعدم فى غيره من الصور الخالية عن التأليف، فدار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدمًا ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعدمًا يدل على علية الأثر للمؤثر فيكون التأليف مدارا للحدث فهو علة له وهو فاسد.

فإننا نمنع أن يكون كل مدار علة للدائر ومؤثرا فيه فإن الجزء الأخير من العلة وسائر الأجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعدمًا وليس شىء من هذه علة مع أن هذا استقرار ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرأ.

والطريق الثانى "الشركة والتقسيم"، فى اصطلاح قدماء أهل النظر وعند متأخريهم "الترديد" الذى لا يكون بين المتناقضين، كقولك "علة الحكم"، أعنى الحدث، إما أن يكون المعنى المشترك وهو "التأليف" أو "الإمكان" أو "الجوهرية" أو "الجسمية".

ويبطلون ما عدا التأليف فيقولون "ليس علة الحدث الإمكان"، وإلا

لكانت صفات البارى تعالى حادثة ولا الجوهرية والجسمية وإلا لكان كل جوهر وجسم كذلك، فبقى أن يكون علة الحدوث هو التأليف وهو فاسد، لأننا نمنع انحصار علة الحدوث الإمكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والأعراض وحيثئذ يجوز أن يكون أمرا غير ما ذكرتم مع أنه يجوز أن لا يكون الحدوث معللا بعلة، إلا أنه يجوز أن يكون العلة المجموع أو اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة.

فإن كل مرتبة من العدد لها خواص، سلّمنا أن التأليف علته ناصة، فيجوز أن يكون له قسمان: أمرى وعنصرى، لا يلزم الحكم إلا لأحدهما، ولا يوجد إلا فى محل النزاع وهو البيت فلزم حدوثه مع العنصرى دون الأمرى سلّمنا أن المعنى المشترك، أعنى التأليف، علة للحدوث وفى محل الوفاق، فلم يلزم أن يكون علة فى محل النزاع فإنه يجوز أن يكون خصوصية محل الوفاق شرطا لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من ذلك.

وإن عنيتم بالعلة التامة، فممنع كون كل مدار علة تامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عينوه فى موضع آخر لا ينفعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزءا واحدا لعلتين إذا انضم إلى أحدهما اقتضى الحكم فإنه يجوز أن يكون للحكم الواحد العام عدة أسباب، كالحرارة التى قد تكون علتها الشعاع والحركة ومجاور جسم حار على ما سيأتى.

وحيثئذ يكون فى ذلك الموضع معه علة أخرى، فيقضى أن تكون العلة هى المجموع ويعود الكلام إلى عد الأوصاف فى محل النزاع أن التزم بعدها.

وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام به فى المواضع المتعددة بالعلل الكثيرة ويقيمون الدليل على ذلك ويقولون "لو جاز أن يكون لحكم الواحد

المطلق علل متعددة لكانت المتحركية لها علة أخرى غير الحركة " ، وليس
فليس .

وهذا تارة أخرى تمثيل مرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل أيضاً فيثبتون
بالتمثيل الناقص ما يبتنى على التمثيل .

وقد علمت أن الحكم الواحد المطلق يجوز أن يكون له علل كثيرة ،
وحيث تبطل قاعدتهم التي هي أن العلة في الشاهد الذي هو الأصل علة في
الغائب الذي هو الفرع ، وكذا حكم الشرط فإنه يجوز أن يكون للشئ الواحد
العام أو المتشخص علل وشروط كثيرة على سبيل البدل .

وقولهم : إن ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب أيضاً
وهو فاسد ، إذ لقائل أن يقول إن كانت الدلالة على الحكم العام دالة لذاتها
فنسبتها إلى ما في الشاهد والغائب على السواء وحيث لا يحتاج إلى التمثيل
وإن كان بخصوص الشاهد مدخل في الدلالة وإثبات الدلالة فلا يلزم من
ثبوت الحكم في الأصل ثبوته في الفرع على ما عرفت الكلام عليه .

قال الشيخ:

فصل

[انقسام البرهان إلى برهان لم وبرهان أن]

الحدّ الأوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يسمّى "برهان لم" وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، أى يكون على التصديق فحسب، ويسمّى "برهان أن" لاقتصار دلالة على أنّية الحكم دون لِمِيته فى نفسه.

وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة فى الأعيان إلا أنه أظهر عندنا، كقولك "هذا الخشب محترق وكل محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار".

أقول:

البرهان ينقسم إلى "لمى" و"أنّى"، فإن الحدّ الأوسط لا بدّ وأن يكون علة للأكبر، فإن كان مع ذلك علة لحصول الأكبر فى الأصغر ذهنا وعينا معا، أى أن الأوسط، يعطى عليه انتساب الأكبر إلى الأصغر فى نفس الأمر وفى تصديق العقل، فهو "برهان اللم"، كقولك "هذا الشخص متعفن الأخلاط" الذى هو الأوسط علة لحصول الحمى فى الشخص فى نفس الأمر. ولا يشترط فى برهان اللم كون الأوسط علة لوجود الأكبر فى نفسه مطلقا، بل قد يكون كذلك كما فى المثال المذكور.

وقد يكون علة لثبوت الأكبر فى الأصغر مع أن الأوسط معلول لوجود الأكبر، كقولك "كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم".

فالحيوان الأوسط ليس علة لوجود الجسم الأكبر فى الخارج، بل هو معلول لوجوده فى الخارج، بل ثبوت الحيوانية للإنسانية علة لثبوت الجسم فى الإنسانية.

وأما إذا كان الأوسط علة للتصديق، أى علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن دون العين، فيعطى علة الحكم للعقل دون الثبوت بالنسبة فى نفس الأمر يسمّى "برهان أن"، كقولك "هذا الشخص محموم وكل محموم فأخلاقه متعفنة، فهذا الشخص أخلاقه متعفنة".

فالحمى الأوسط ليس علة لحصول بعض الأخلاق للشخص، بل البعض الأكبر علة لحصول الحمى فى الشخص، بل الحمى الأوسط علة لحكم العقل بحصول التعفن للشخص ومثاله فى الكتاب وهو "هذا الخشب محترق وكل محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار"، وانطباقه على ما قلنا ظاهر.

قال الشيخ:

فصل

[المطالب]

والمطالب منها مطلب "ما" ويطلب بها مفهوم الشيء و"هل" ، ويطلب به أحد طرفي نقيض ما قرن به وجوابه بأحدهما و"أى" ، ويطلب به التمييز و"لم" ، ويطلب به علة التصديق ، وقد يطلب به علة الشيء فى الأعيان . فهذه هى أصول المطالب العلمية .

ومن فروعها "كيف" الشيء ، وما يقال فى جوابه "كيفية" مثل أن الشيء أسود أو أبيض و"كم" ، وما يقال فى جوابه يسمى "كمية" كانت متصلة ، كالمقادير ، أو منفصلة ، كالأعداد و"أين" الشيء ، ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه و"متى" ، ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه .

وقد يغنى عنهما "أى" إذا قرن بما يطلب ، كما يقال "فى أى مكان هو؟" أو "فى أى زمان هو؟" فيغنى "أى" عن "متى" ، و"أين" ، وعلى هذا غيرهما .

ومن المطالب مطلب "من" الشيء ويطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته .

أقول:

لما كان العلم منقسما إلى تصوّر وإلى تصديق ، فالطلب إما أن يتوجه نحو اكتساب التصوّر وهما اثنان: "ما" و"أى" أو إلى التصديق وهما اثنان: "لم" و"هل" . فمطلب "ما" ينقسم إلى قسمين: أولهما "ما" ، يطلب به

مفهوم الاسم، فما لم يتصور مفهوم الاسم لا يحكم عليه أصلاً، كقولك "ما الخلاء؟" وثانيهما "ما"، يطلب به حقيقة الذات إذا عرف وجودها فإن المقول عليه الحقيقة إنما هو عند الوجود، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم.

والمراد بقولهم إننا نفهم الحقيقة دون الوجود، هذا المعنى والحقيقة من حيث هي لا تعقل ويشك في وجودها، بل لما عرض له أنها حقيقة.

والشيء قبل الوجود يسمى "مفهوما"، وعند الوجود يسمى ذلك المفهوم بعينه "حداً" أو "رهما". المطلب الثانى "أى" ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه فى الجنس، أو الوجود، وبالجمله عما يميزه فى أمر ذاتى أو عرضى، كقولك "أى جسم هذا؟" و"أى حيوان هو؟".

وأما مطلب التصديق فاثنان:

أحدهما "هل" ويطلب به التصديق بأحد طرفى النقيض وهو إما بسيط أو مركب فالبسيط يطلب به وجود الشيء أو لا وجوده، كقولك "هل الجن موجود، أم لا؟".

والمركب يطلب به حال الوجود أهو موجود على صفة كذا أو ليس، كقولك "هل الأنبياء صادقون؟" بمعنى "هل هم موجودون على تلك الصفة التى هى وراء الوجود، أم لا؟".

الثانى "مطلب لم" ويطلب به علة الشيء، وهو قسمان: أحدهما بحسب القول، وهو الذى يطلب به الحد الأوسط المقتضى للجزم بصدق القول فى القياس، كقولك "لم كان العالم حادثاً؟" فيقال "لانه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث".

الثانى، ما يكون بحسب الأمر نفسه وهو الذى يطلب به علة حدّى
النتيجة فى نفس الأمر، أى علة وجود الشئ فى نفسه من وجوده مطلقا، أو
على حال من الأحوال، كقولك "لَمْ كَانَ المغناطيس يجذب الحديد؟"، فهذه
هى أمهات المطالب.

وأما مطلب "كيف" و"كم" و"أين" و"متى" فهى فروع يستغنى عنها
بمطلب "هل المركب" و"أى". فإن السائل إذا سأل "كيف كون زيد وكم
طوله وأين مكانه ومتى زمان وجوده"، فيقوم مقام الأول "هل وجد زيد
أبيض، أو لا؟" و"على أى كون هو؟" ويقوم مقام الثانى "هل وجد زيد
وطوله أربع أذرع، أو لا؟" و"على أى مقدار هو؟" ويقوم مقام الثالث "هل
وجد زيد وهو فى البيت، أو لا؟" و"هو فى أى مكان هو؟" ويقوم مقام
الرابع "هل وجد زيد فى هذا اليوم، أو لا؟" و"فى أى زمان هو؟".

وما يقال فى جواب "كيف" يسمّى "كيفية" مثل أن الشئ أسود أو
أبيض. وما يقال فى جواب "كم" "كمية"، إما متصلة كالمقادير، أو منفصلة
كالأعداد، ويطلب بـ "أين" نسبة الشئ إلى مكانه و"متى" نسبة الشئ إلى
زمانه. و"من" يطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته، ومطلب "ما"
بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى بحسب الحقيقة إذ من لم يفهم مفهوم
الاسم لا يطلب الحقيقة الموجودة وعلى هل البسيطة والمركب، فإن من لا
يفهم مفهوم الاسم، ولأى شئ وضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على
حال هو موجود بحال كذا وعلى مطلب "لم" إذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا
يطلب العلة فى انتسابه إلى غيره، أو العلة فى وجوده فى الخارج أو فى
اتصافه بصفة كذا. ومطلب "هل البسيط" يتقدم على مطلب "ما" بحسب

الحقيقة، إذ الطالب لحقيقة شيء إنما يطلب أمراً موجوداً، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب هل البسيط نعم يجوز وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه.

فإذا أجيب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حدّاً بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حدّاً بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حدّاً بحسب المفهوم والحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو شخص واحد في وقتين.

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات
بين أحرف إشراقية وبين أحرف المشائين

وفيها فصول

الفصل الأول

في المغالطات

إنه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك أن لا ينتقل الحد الأوسط بالكلية إلى المقدمة الثانية أو لا يكون متشابهاً فيهما أو لا يكون مقولاً على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "أن كل إنسان عام".

وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدمة الثانية وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى أو لا يكون أحد الطرفين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فإذا حفظت ما مضى أمنت من الغلط في هذه الأشياء.

وقد يقع الغلط بسبب المادة، كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيرة في اللفظ.

أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبين النتيجة بها أولى من تبينها بالنتيجة أو تكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم أو تركيب أو تصريح يحتمل الوجوه.

وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا الجهات كما يظن أن قولنا "ليس بالضرورة" و "بالضرورة ليس" سواء وهو خطأ، فإن الأول يصدق على الممكن دون الثانى وليس قولنا "لا يلزم أن يكون" كقولنا "يلزم أن لا يكون". وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم أو الوجود بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون.

فإنه بعينه ممكن الكون إلا أن يعنى بالإمكان ما ليس بممتنع وهو الإمكان العام، فإنه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة.

وإذا جعلت السلوب، على ما قلنا أجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلت إلى اللفظ الإيجابى بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلطة جدا.

وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ "البعض السورى" مكان "البعض" الذى هو الجزء الحقيقى، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن "كل لون سواد" بناء على أن "كل سواد لون" أو بسبب تركيب المفصل كقولك "زيد طبيب وجيد"، فيأخذ أنه "طبيب جيد".

أو لتفصيل مركب، كقولك "الخمسة زوج وفرد" فنقول "إنها زوج وإنها فرد" أو بسبب ما يظن أن أحد المتلازمين بعينه هو الآخر.

أو أن أحدهما علّة الآخر ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلا
الصحبة، كاستعدادى الضحك والكتابة فى الإنسان.

وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسّخ فى العلوم فيأخذ ما مع الشئ
مكان ما به الشئ. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد.

كما يقال "إن لم تكن الأبوة دون النبوة دون الأبوة"، فيتوقف كل
واحد منهما على الآخر فيكون دورا، وهو فاسد فإنهما يكونان معا، والتوقف
الممتنع إنما هو إذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد
منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه.

وما ظنّ بعض أهل العلم أنه، لا يتصور أن يكون شيئان كل واحد
منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض عليه المتضايقين، فإنه لا يتصور وجود
كل واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة.

وحجّته أن كل واحد منهما أن استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه
وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيتوقف كل واحد منهما
على الآخر.

وإن كان لأحدهما مدخل فى وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معيّة. وهذا
إذا منع لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثم أنه بعينه متوجه فى المتضايقين فى
وجودهما العينى وفى وجوب تعقلهما معا أيضا وربما يستثنى هذا القائل
المتضايقين على القاعدة.

ومن جملة المغالطات أن تثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شئ تكون
نسبة الحجّة إليه وإلى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دون حجّة وهذا

غرضنا فى إيراد هذه المباحثة العلمية، والإرشاد لا القدح، ليعلم مغلطان فى حجة واحدة وليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فلا يتصور إلا مع المعية. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة، المدخل.

ومما يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر فى شىء معنى عاما ليثبت فى مشاركة فيه، كمن يقول "السواد إنما يجمع البصر لكونه لونا" ليتعدى إلى البياض.

وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة أو أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل وأخذ مكان ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر.

وأخذ الاعتبار الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية، كمن يسمع أن الإنسان كلى، فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه به فى الأعيان وأخذ مثال الشىء مكانه وأخذ جزء العلة مكانها وأخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له.

وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول "ليس الإنسان بوجوب التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانية" ؛ وكذا أجزاء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات، كقولك "ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهم فى الإنسانية، فلا ينبغى أن يتخصص أحدهما به".

ولا يعلم ان هاهنا أسبابا غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا

فإن بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله فى نفسه، وأما كيفية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شىء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحشيات، كما يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض، وزيد أبيض" ليتعدى إليه دخول البياض فى حقيقته، فإن البياض داخل فى الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح فى موضع النقض عن المحل الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض. ومن ذلك ما يقال إن مماثل المماثل مماثل، فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه وإذا كانت من وجه واحد، فيلزم أيضاً أن يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلاً.

وأما إذا لم تتحد الجهة فلا يلزم إذ يجوز أن يماثل شىء شيئاً بأمر ويمائل غيره بأمر آخر. والمساوى للمساوى مساو أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه.

وأما إذا اختلفت جهات المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسماً وبعرضه جسماً آخر، فأخذ مساوى الشىء من وجه لا يلزم أن يساوى لشىء ما للمساوى الآخر من وجه آخر وليس لأحد أن يدعى أن المساواة لا يجوز أن تطلق إلا على أن تكون من جميع الوجوه، فإنه يجوز أن يكون جسمان متساويان فى الطول فقط.

ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضد كالسكون، فإنه عدم مقابل لأنه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى، فإنه عبارة عن انتقاء

البصر فى حق من يتصور فى حقه البصر، فإن الحجر لما لم يتصور فى حقه البصر لا يسمى أعمى .

أقول :

قد عرفت الأشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة، وأن كيفية وضع الحد الأوسط بين الحدّين الآخرين يسمى "شكلا" . فالغلط الواقع فى القياس بسبب ترتيبه، فإن لا يكون من هيئة ناتجة بأن لا يكون من ضرب منتج لاختلال بعض شرايط أو لإغفال مراعاة الجهة، كما تقدم تفصيل ذلك .
ومما يتعلق بذلك، أن لا ينقل الحد الأوسط بكليته إلى المقدمة الثانية، كقولك "الإنسان له شعر وكل شعر ينبت" لينتج "أن الإنسان ينبت"، والغلط أن المحمول فى الصغرى بتمامه غير موضوع فى الكبرى؛ وقد يكون الأوسط غير متشابه فى المقدمتين وهو معدود فى الغلط الواقع فى الصورة، كقولك "الإنسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" لينتج "كل إنسان وحده حيوان" .

والغلط فيه أن الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان فالموجبة "كل إنسان ضحّاك" والسالبة "لا شىء من غير الإنسان بضحّاك" . فإن ضمنت الموجبة إلى الكبرى هكذا "كل إنسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" فينتج "كل إنسان حيوان" وهو صادق .

وإن ضمنت إلى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا إذ شرط الصغرى أن تكون موجبة .

قوله : أو لا يكون مقولا على الكل .

أقول:

من جملة المغالطات ما يقع بسبب اختلاف الأوسط فى المقدمة بأن لا يكون مقولا على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "كل إنسان عام"، والخطأ فيه قد نشأ من إهمال المقدمة الثانية، فإن الحيوان فيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر ولو أخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت.

وقد لا يؤخذ موضوع النتيجة على ما ذكر فى القياس، كما يقال "الفلك المحدد للجهات جسم ليس فوقه جهة، وكل ما كان كذا لا يحترق" ينتج "كل فلك لا يحترق"، وليس ذلك موضوعا فى الصغرى إذ ليس فيها "كل فلك" فإنه كاذب فإذا حفظت هذا أمنت من الغلط فى أمثال هذه الأشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

أقول:

الغلط إما أن يكون فى مادة القياس أو فى صورته أو فيهما معا. أما الذى بسبب المادة فالذى ذكر منه فى الأول، هو المصادرة على المطلوب الأول، وهو أن يكون الأصغر والأوسط شيئا واحدا يعبر عنه بلفظين مترادفين، كقولك "الإنسان بشر وكل بشر ضحّاك" ينتج "أن الإنسان ضحّاك". فالكبرى هاهنا والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى.

قوله: أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها.

أقول:

ومن الغلط المتعلق بالمادة أن تكون المقدمة أخفى من النتيجة، أو مثلها،
وحيث لا يكون تبين النتيجة بالمقدمة أولى من العكس مثال ما تكون المقدمة
أخفى. قولك "هذا الشيء جوهر لأنه جزء الجوهر، وكل ما هو جزء الجوهر
فهو جوهر" ينتج "أن الشيء كذا جوهر".

وهذا إنما يصحّ بعد تصوّر الشيء بجميع أجزائه فإن ذلك الشيء إذا كان
هو الأبيض الذى هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع
أن البياض جزء الأبيض من جهة أنه أبيض، فيكون الأبيض جوهرًا من جهة
محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحيث لا يلزم من حمل الجوهر
على الجزئين أن يكون البياض جوهرًا إلا إذا حمل على الشيء الجوهر من
جميع الوجوه.

وأما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك "كل إنسان بشر وكل
بشر ناطق، فكل إنسان ناطق".

قوله: أو تكون المقدمة كاذبة.

أقول:

من جملة الغلط فى المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات فى أنفسها
لاشتباهها بالصادقة، فلا يلتفت إليها العقل وإلا فالعقل لا يقبل الكاذب إلا
لمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتباه لفظى أو معنوى.

أما اللفظى، فقد يكون الاشتباه لفظ بلفظ إما بسبب اشتراك أو مجاز.
والاشتراك له أقسام: منها ما يقع بسبب نفس اللفظ المشترك، كقولك

"الواجب لذاته أن كان موجودا غير ممكن كان ممتنعا، وإن أمكن كان ممكن
العدم إذ كل ممكن الوجود ممكن العدم، فالواجب لذاته ممكن العدم".

وجوابه: إن لفظ الإمكان يشترك بين العام والخاص، والواجب إنما هو
ممكن بالمعنى العام وليس بممكن العدم بهذا المعنى فقط، بل هو إما واجب
الوجود أو ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص إذ ما ليس بممكن هذا المعنى
لا يلزم أن يكون ممتنعا، بل هو إما واجب أو ممتنع.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المتشابهة، كقولك "بعض المنقوش فرس
وكل فرس حيوان" حتى ينتج "بعض المنقوش حيوان"، وهو كاذب، فإن
الفرس ليس بصادق على المنقوش إلا بالاشتباه اللفظي المجازي.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المشكّلة المجازية، كقولك "إن الباري تعالى
نور وكل نور محسوس"، ينتج "أن الباري تعالى محسوس" ووجه الغلط إنما
وقع لأن واضح اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسى ثم استعمل في النور
العقلي أيضاً بطريق المجاز وفيه نظر.

ومنها مما يكون بسبب هيئة اللفظ كالقائل مثلاً، فإنه على صيغة الفاعل
فقد يظنّ أن المقبول فعل له.

ومنها ما يكون بسبب تصريح اللفظ، كقولك "ضرب زيد" بالسكون،
وحيثُ يجوز أن يكون زيد ضارباً ويجوز أن يكون مضروباً.

ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١)، فإن الوقف على الله يوجب أن يكون الواو في

(١) سورة آل عمران - آية ٧.

الراسخين للابتداء، وحينئذ ينحصر علم التأويل فى الله تعالى والوقف على
الراسخين يوجب كونها للعطف ولا ينحصر علم التأويل فى الله تعالى بل
الراسخون يعلمونه أيضاً.

ومنها ما يكون بسبب تصريح الكنايات، كقولك "كل ما يعلمه
الحكيم، فهو كما يعلمه"، فيجوز أن يعود الضمير فى تعلّمه إلى الحكيم
ويجوز أن يعود إلى ما يعلمه، وعوده إلى الحكيم يغير عوده إلى ما يعلمه
فإن الحكيم يعلم الحجر فيكون حجراً، فتكذب القضية بخلاف عوده إلى ما
يعلمه.

ومنها ما يكون بسبب العطف، فإن حرف العطف يدلّ تارة على جميع
الأجزاء وأخرى على جميع الصفات، كقولك "الخمسـة زوج وفرد".

فإن أريد به جميع الأجزاء واجتماعها كان حقاً، إذ الخمسة حاصلة من
عدد زوج هو اثنان ومن فرد هو الثلاثة، وإن أريد به جميع الصفات، فهو
كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية فى الخمسة، وهو المراد بقوله السهروردي
"أو تركيب".

وأما اشتباه اللفظ بالمعنى، فكقولهم "إن الاسم هو المسمّى"، وإذا حقق
الحال سلّم أن اسم السماء قول يتلفظ به وليس المسمّى من السماء كذلك،
والنار محرقة واسمها لا يحرق، وأما الاشتباه المعنوى فله أقسام وستأتى.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب.

أقول:

من جملة المغالطات ما يقع بسبب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات

وتكثرها، وكذا الجهات فإنه ليس كما يظنّ أن " ليس بالضرورة ليس كل إنسان كاتباً " مساو لقولنا " بالضرورة ليس كل إنسان كاتباً " . وإن الأول صادق على الممكن، كما فى المثال المذكور، والثانى يكذب عليه .

وسوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات أخذ كل واحد منهما مكان الآخر غلط ظاهر، فإن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات .

وقد عرفت فيما تقدم اختلاف المعنى عند تكثر السلوب، فإن أفرادها سلوب وأزواجها إثبات فإن سلب السلب إيجاب وقولنا " لا يلزم أن يكون الممكن العام أو الخاص " ليس كقولنا " يلزم أن لا يكون الذى هو الممتنع " ، فإن ما ليس ممكن قد يكون ضرورى الوجود، أو ضرورى العدم بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون الخاص، فإن ذلك بعينه ممكن الكون اللهم إلا أن يعنى بذلك إلا مكان العام وهو ما ليس بممتنع .

فحينئذ لا تنقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة، على ما عرفته فى مباحث الإمكان . وإذا جعلت السلوب أجزاء للمحمول أو الموضوع على ما قلنا وجعلت القضايا كلها موجبة ولا يستعمل الزائد على ذلك حتى لا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية الموجبة، فتأمل المغالطات فإن السلوب مغلطة جدا .

قوله : وقد يقع الغلط بسبب السور .

أقول :

قد يقع الغلط بسبب أخذ " البعض السورى " مكان " البعض الحقيقى " ،

كقولهم "بعض الزنجى أسود" ، فيجوز أن يكون أسنانه ويجوز أن يكون بعض أشخاص الإنسان، فإن أخذ أحدهما مكان الآخر مغلط . ومن الغلط أن يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموعى فإنه ليس حكم قولنا " كل واحد من الناس يشبعه رغيف " حكم قولنا " كل الناس " ، بمعنى الكل المجموعى، " يشبعه رغيف خبز " ، فإن الأول صادق دون الثانى .

وقد يقع الغلط بسبب إيهام العكس ، كمن حكم أن " كل لون سواد " ، بناء على ما سمع أن " كل سواد لون " ، ومثله من سمع أن " كل ما فى الجهة موجود " ، فحكم أن " كل موجود فى الجهة " ، ويناسبه قول القائل " الفلك متناه وكل متناه ينتهى إلى خلاء ، أو ملاء " فيتج " أن الفلك ينتهى إلى خلاء ، أو ملاء " .

والغلط جاء من إيهام العكس فى الكبرى إذ الصادق " أن كل خلاء ، أو ملاء ، متناه " ولا يلزم صدق عكسه ، وهو " كل متناه ينتهى إلى خلاء ، أو ملاء " .

ومن الغلط ما يكون بسبب تركيب المفصل ، وهو الذى يصدق مفصلا لا مركبا ، كقولك " زيد طيب وجيد " فتأخذ أنه " طيب جيد " فيكون الجيد صفة للطيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة أيضاً على سبيل التفصيل . فإذا قيل : إن " النفس جوهر بالقوة " على سبيل التركيب ، فهو كاذب لدلالته على النفس بالفعل غير جوهر ، وليس كذا .

ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مركب ، وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا ، كقولك " الخمسة زوج وفرد " فيقول القائل : " إنها زوج وإنها فرد " .

ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ أحد المتلازمين بعينه أنه هو الآخر، أو زعم أن أحد المتلازمين ليس بينهما إلا الصحبة فحسب، كاستعداد الكتابة والضحك في الإنسان مع أن أحدهما علة للآخر.

وتقع هذه المغالطة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه في العلوم فيأخذ مع الشيء مكان ما به الشيء فلا ينبغي أن يغفل عنها. وعلى هذا يبتنى كثير من الدور الفاسد، كقولهم "إن لم تكن الأبوة دون البنوة والبنوة دون الأبوة" يلزم أن يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر، وهو دور، وذلك محال. وجوابه أنهما يكونان معا وحيث لا يلزم المحال.

فإن التوقف الممتنع إنما يكون إذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر، كما هو الواقع من حال المتضايفين، فإنه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه، وليس الأمر كذا.

وأما الذى ظنه بعض العلماء أنه لا يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر، لأنه إن استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر، فلا معية.

وكذلك إذا كان أحدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايفين، فإنه لا يمكن وجود كل منهما إلا مع الآخر فهما معا فى العين والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التى هى أن الشئيين لا يتصوران يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايفين من غير حجة مع عمومها لجميع الصور.

ومن المغالطات أن يبين القائل قاعدة بحجة من الحجج ثم يستثنى عنها

شيئاً مع استواء نسبة الحجّة إليه وإلى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجة.

وهذا هو الغرض فى إيراد هذه المباحث والإرشاد إليها لا القدح ليعلم مغلطان فى حجة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخلا فى وجود الآخر، وحيث لا يمكن وجودهما إلا مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل فى العلية التقدم والعلية مطلقاً، وكذلك ليس من شرط وجوب الصحبة أن يكون لأحدهما مدخل فى العلية. قوله: ومما يوقع الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر فى شيء معين عام. أقول:

من جملة المغالطات أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء وذلك مثل قول القائل: "إن السواد إنما كان جامعاً للبصر لأنه لون"، فحيث نحكم أن "كل لون جامع للبصر"، حتى يتعدى الحكم إلى غير السواد من البياض والحمرة وغيرهما ومما يناسب هذا إعطاء حكم للشيء لل لازم.

أما بحيث يتعدى إلى مشاركاته العامة، كقولك "الإنسان حادث لكونه جسماً، وكل جسم حادث، فالإنسان حادث"، وهو خطأ لجواز أن تكون علة الحدوث كونه إنساناً أو جسماً عنصرياً، فلا يتعدى الحدوث إلى جميع الأجسام.

وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم إلى الأمر العام فيقولون "الحركة لا يمكن بقاءها^(١) لأنها عرض": فيلزم البياض والسواد والطعوم والروائح^(٢) وغيرها من الأعراض كذلك.

(١) فى الأصل: بقاءها.

(٢) فى الأصل: الروائح.

وإذا فُتح هذا الباب فلك أن تقول "الحجر جماد" لأنه موجود أو شيء، فيلزم منه أن كل موجود أو شيء جماد، وهو ظاهر البطلان.
قوله: وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.
أقول:

من الغلط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة. كقولهم: "إن الهيولى بالقوة، فيلزم أن تكون ذاتها نفس القوة"، فيحكم بسببه أن "الهيولى معدومة"، وهو غلط من جهة أن الهيولى بالقوة لا بالنسبة إلى ذاتها، بل ذلك بالنسبة إلى ما يقبلها من الصورة والأعراض وهى فى ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهى من حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وإن توقف حصولها على علل.

فليس من شرط كل ما حصل بالفعل أن لا يكون له علة وإذا جعل قياسا فالغلط ناشئ من عدم نقل الأوسط بكليته، كقولك "الهيولى ذات قوة وكل قوة عدمية فى ذاتها"، ينتج "أن الهيولى عدمية فى ذاتها".

ومن الغلط ما يكون سبب إعطاء ما هو معدوم أحكام ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل، كقول صاحب الجزء الذى لا يتجزأ^(١) "لو كان الجسم المتناهى قابلا للقسمة إلى غير النهاية لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين"، وهو محال.

ووجه الغلط من ظنه أن القسمة غير^(٢) المتناهية فى الجسم حاصلة بالفعل، وليس كذلك، إذ القسمة إنما هى بالقوة فلا يلزم المحال.

(١) فى الأصل: يتجزء.

(٢) فى الأصل: الغير.

ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض أو بالعكس كقولهم "إن القاعد فى السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى أجزاؤه"^(١) كل منها على مكان واحد" ، فينتج المحال ، وهو "القاعد فى السفينة كل منها على مكان واحد" ، وهو من باب سوء التأليف .

قوله : وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية .

أقول :

من جملة المغالطات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية إذا أخذت عينية واقعة فى الخارج ، وله أقسام :

فمن ذلك قولهم إن الوجود وصف للماهيات واقع فى الأعيان ، والوجود نسبة إلى الماهية المتصفة به ولنسبة الوجود وجود ، ثم للوجود نسبة أخرى ، ولهذه النسبة وجود ، وكذا إلى غير النهاية ، فيلزم اجتماع سلسلة مرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية ، وهو محال .

وجوابه : إذا أخذ الذهنى عينيا ، وكذا قولهم : أن كذا ممتنع فى الأعيان وامتناعه أمر واقع فى الأعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا فى الأعيان ، فالموصوف بالامتناع الموجود فى الخارج موجود فى الخارج فالممتنع فى الخارج موجود فى الخارج .

وجوابه إن الامتناع اعتبار ذهنى لا هوية له فى الخارج . ومن ذلك قولهم : لو كان العدم متصورا لكان متميزا وكل ما هو كذا فهو موجود فى الخارج . فينتج : لو كان العدم متصورا كان موجودا فى الخارج . والتالى باطل ، فكذا المقدم .

(١) فى الأصل : أجزائه .

وجوابه: إن تالى الصغرى، أعنى التمييز، إن كان متميزا فى الخارج فيمنع الصغرى، إذ لتصور، وهو مقدم الصغرى، لا يلزم أن يكون متميزا فى الخارج، وإن كان هو متميزا فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميز الموضوع فى مقدم الكبرى أن كان هو الخارجى لم يتكرر الأوسط، وإن كان الذهنى منعنا الكبرى، إذ ليس فى كل متميز فى الذهن موجودا فى العين، إذ المتنوعات، وكثير من المخيلات والاعتبارات الذهنية، متميزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج.

وهذه المغالطة كثيرة الوقوع فى العلوم، لا سيما فى كتب المتأخرين، فاحذرها. وكمن يسمع أن الإنسان كلى فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه فى الأعيان، وليس كذلك، إذ الكل ليس إلا فى الذهن على ما هو. ومن الغلط أخذ مثال الشيء^(١) مكانه، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة من النار أنها محرقة فى الذهن، إذ النار الخارجية محرقة ومن الغلط أخذ حكم العلة نحوها، كقولك: "إن السمع والبصر يعللان بالحياة لا غير" وليس كذلك، وإنما يعللان بها مع الآلات البدنية.

وأما أخذ جزء العلة علة لجزء الجملة، كقولك: "إن الحجر الفلانى يرفعه ألف رجل فرسخا"، فيظن السامع أن الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة الواحد من الالف.

ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له. وهذا الغلط يكون بسبب الفرض إذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا مما لأجله الفرض، كقولهم فى امتناع إلهين: إنهما لو وجدا وأوجد أحدهما حركة فى جسم

(١) فى الأصل: الشيء.

والآخر سكونا وإن لم يقع مقدورهما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وإن وقع كان الجسم متحركاً وساكناً معاً، وهما محالان، وإن وقع أحد المقدورين دون الآخر، كان الآخر عاجزاً. والأقسام كلها باطلة فالإله واحد.

وحل الغلط أن المحال إنما لزم من فرض اختلاف إرادتهما^(١) لا من نفس وجود إلهين أو كان لازماً من المجموع دون أجزائه لا يقال أن فرض خلق كل واحد منهما الحركة والسكون ممكن، ونحن إنما فرضنا الممكن، فيقال: أن الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع أو مزاحمة ضد فإن السواد والبياض ممكن وجودهما في المحل المعين على الانفراد بخلاف اجتماعهما. فإنه محال لتأدية إلى محال وهو اجتماع الضدين.

ومن المغالطات إثبات أحد النقيضين لبطلان دليل نقيض التالي، كقولهم: إذا بطلت أدلة حدوث العالم ثبت قدمه.

وحل الغلط أنه إنما يلزم ذلك من إبطال نقيضه لا من إبطال دليل نقيضه، لجواز أن يكون النقيض صحيحاً مع بطلان الدليل وعجز الخصم عن إبطال الدليل غير دالّ على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشيء لا يدلّ على بطلان ذلك الشيء.

قوله: وإجراء طريق الأولوية عند اختلاف النوع.

أقول:

من جملة المغالطات إجراء الأولوية مطلقاً عند اختلاف الأنواع، كما يقال "إن الإنسان ليس أولى بوجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما في

(١) في الأصل: إيرادتهما.

الحيوانية" ، وإنما يصحّ هذا إذا كانا من نوع واحد وإن المقتضى فيهما يكون أمرا متفقا بالماهية، وكمن يقول: أن عرضا لا يقوم بعرض فإنه ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس. وإنما يصحّ هذا عند اتفاق النوع، وإلا فالملاسة قائمة بالسطح دون العكس مع عرضيتهما.

وإجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول أو بالسواد أولى من عمرو بعد اشتراكهما في الإنسانية. وحينئذ فلا يختص ذلك بأحدهما دون الآخر، ولا يعلم أن هاهنا أسبابا اتفاقية غائبة عنا لا بدّ وإن يجب أو تمتنع بها أمور ممكنة، كما سنبرهن عليها فيما بعد.

وكذلك لا يجرى هذا في النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص، إذ بعض أشخاصه ربما كان أولى بأمر لكماله في ذاته، وسيأتى فيما بعد أحوال هذا الكمال.

قوله: ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا.

أقول:

ومن جملة ما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه، كمن احتج في امتناع الإلاهين، أنه لو صحّ وجودهما وفرضنا أحدهما أوجد حركة في جسم والآخر سكونا أن وقع المقدور أن لزم اجتماع النقيضين أو أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا أو لا يقعا، فيخلوا الجسم من الحركة والسكون، والكل محال.

وجوابه: إن المحال لزم من فرض اختلاف إرادتهما لا من نفس وجود الإلاهين، أو من المجموع.

وقد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحِثّيات، وذلك كقول من يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض وزيد أبيض، فيكون البياض داخلا فى مفهومه وحقيقته".

وحل الغلط: أن البياض داخل فى مفهوم الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غير ذلك، وحيث لا يمكن تعدية الحكم إلى ما تحت الأبيض.

قوله: وما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح.

أقول:

تغيير الاصطلاحات عند ورود النقيض عن المحل الذى أطلق فيه عند وقوع النقص دفعا للنقض من المغالطات، كما يقال "إن مماثل المماثل مماثل" فإن يلزم إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه.

وأما إذا كانت المماثلة من وجه واحد فيلزم أن تكون المماثلة من ذلك الوجه، فإن لم تتحد الجهة فلا تلزم المماثلة، فإنه يجوز أن يماثل مماثل شيئا بأمر ويمائل غيره بأمر آخر.

وأما قولهم: "إن المساوى للمساوى مساو" فإنما يلزم إذا كانت المساواة من جميع الوجوه فأما إذا كانت من جهة واحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه آخر فمساوى الشيء من وجه لا يلزم أن يساوى بشيء ما الآخر من وجه آخر.

ولا يجوز أن يقال ويدعى أن المساواة لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه، إذ يجوز أن يكون جسم يساوى آخر فى الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الأعراض.

قوله : ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ.

أقول :

أخذ العدم المقابل للوجود ضدّا، كمن أخذ الشر ضدّا للخير والظلمة ضدّا للنور ولا شيء من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد. فلا بدّ وأن يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور، ويجب من هذا أن تكون الظلمة ذاتا تدبّر الأشياء.

وحلّه أن الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة النور. إذ هما عديان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة، فلا يكون لهما هوية فى الخارج. وأما الضدّان فوجوديان.

وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل إذ هو عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة، إذا جعل ضدا للحركة والعمى، الذى هو عدم البصر، فيما من شأنه أن يكون بصيرا إذا أخذ ضدا للبصر غلط. فإن الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يسمّى أعمى.

قال الشيخ:

والضابط فى معرفة الأعدام: هو إنّنا إذا استبقينا الموضوع، كالجسم أو الإنسان مثلا، ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر، لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء منه. فالعدم لا يحتاج إلى علة بل علة عدم الملكة فإذا أخذ ضدّا، فيكون أمرا وجوديا، فيحتاج إلى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط.

ومن أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدّوسية والتفرّد، فهى

أسماء للسلوب . ومنها ما لا يطرد فى نوع واحد، كالمرودية . ومنها ما باعتبار
الإمكان، كالأعمى والسكون، والاصطلاحات مختلفة .

ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإن الإيجاب
والسلب لا يخرج عنهما شئ بخلاف العدم والملكة . فلك أن تقول "إن
الحجر ليس ببصير" ولا تقول "إنه أعمى" .

ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة،
فيؤخذ بعضها مكان بعض . وهذا وإن كان مندرجا تحت الغلط المنتشى من
اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر .

والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يعنى به
المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد . والعام الأول لا يلزم من
صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته ويلزم من كذبه ونفيه نفي الخاص وكذبه .
والخاص الذى بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه
كذب العام . والعام الثانى بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص
المندرج فيه، كقولك "كل ج ب" فيصدق "بعض ج ب" أيضاً .

وكذا كل شخص شخص من "ج"، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص
الذى فيه . وأما خاصه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من
كذبه كذب هذا العام .

ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة
جزئها . وإنما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات .

فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو

الدائرة، ولا تشاركها الدائرة فى الحقيقة والاثنان يحصل من واحد وواحد،
ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة.

أقول:

قوله "الضابط فى معرفة" حقيقة "الأعدام" فى انها أمور وجودية
أو عدمية، إنّنا إذا استبقينا موضوعا من الموضوعات كالجسم، ورفعنا
عنه الملكة، كالحركة أو البصر، لا يفتقر إلى وضع شىء آخر حتى يكون
ساكنا أو "أعمى"، بل يكفينا أن نستبقى الموضوع وترفع عنه شيئا وحينئذ لا
يفتقر العدم إلى علة بل علة عدم الملكة.

فإذا أخذنا السكون والعمى ضدّين للحركة والبصر كانا أمرين وجوديين
ومحتاجان إلى علتين ويلزم من ذلك أمور أخرى تؤدى إلى الغلط، فاحذره.
ومن أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها الإمكان، كالقدّوسية، أى أنه
ليس بمادى، والتفرد بمعنى أنه ليس بكثير، فهما اسمان لهذين السلبين. فلهذا
لا يشترط الإمكان فى أسماء السلوب.

قوله: ومنها ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية.

أقول:

يريد أن من أسماء الأعدام ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية الذى
معناه عدم اللحية الشامل الأمر^(١)، وهو الذى لا يشترط فيه الإمكان إذ ليس
من شأنه مجئ اللحية والصبى الذى يشترط فيه الإمكان فإن الصبى الأمر
مروديته عدم اللحية فيما من شأنه أن يكون له لحية.

(١) فى الأصل: الأمرط.

فأما الأعدام التى يطرد فيها شرط الإمكان، فهو كالعمى والسكون هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك .

قوله : ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة .

أقول :

من جملة المغالطات أخذ السلب مكان العدم، والإيجاب مكان الملكة . وذلك أن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما شىء من الموجودات فإن الواجب لذاته وجميع الممكنات اما أن تكون موجودة، أو لا . وأما العدم والملكة، فإنه يخرج عنهما بعض الأشياء إذ الحجر ليس ببصير، ولا يقال له أنه " أعمى " .

واعلم أن أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الأعدام على وجه واحد غلط، فإن المشائين المثبتين أن " الظلمة " انتفاء " النور " فيما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد الدعوى، ويقولون أن الهواء ليس بمظلم ولا مضىء بناء على ظنه أنه غير قابل للنور، وحيث لا يسمّى مظلمًا . وهذا إن أخذه بينا بذاته، فهو غلط .

فإن الحكماء الأقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلاّك الأمم يزعمون أن ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم، بحيث لو يَصوّر وجود الخلاء لكان مظلمًا فإن قيل : إن العرف لا يسمّى الهواء مظلمًا، قيل له أن كل سليم البصر إذا فتح بصره ولم ير فيما يقابل بصره شيئًا أطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء أو حائطًا أو أى شىء كان فبطل تمسكه بالعرف .

قوله : ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام .

أقول:

من الغلط إجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المعانى المختلفة بحيث يؤخذ بعضها مكان بعض وهذا وإن كان داخلا تحت الغلط الحاصل من اشتباه اللفظ الذى ذكرناه إلا أننا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه، كقول القائل: الواجب إما أن يكون ممكنا، أو ممتنعا، وإذا ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون، وهو محال. وقد عرفت حلّه فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته.

أقول:

أما "العام" يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مرّ تفصيله فى المنطق وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات الكلية، وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك "كل إنسان حيوان"، فإن الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من أفراد الإنسان.

والعام الأول، كالحیوان مثلا، لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاص وإثباته، كالإنسان لعدم استلزام الخاص للعام لا مكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره، بدون الإنسان ويلزم من نفي العام وكذبه كذب الخاص ونفيه.

فإن الأعم، كالحیوان، لما كان جزءا من الخاص، كالإنسان مثلا فإذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو الإنسان وكذب.

وأما الخاص الذى بإزائه فإنه يلزم من صدقه صدق العام لكونه مستلزما للعام إذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، إذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء أجزائه عن الوجود.

وأما العام الثانى ، فإنه بعكس العام الأول ، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المدرج فيه . فإنك إذا قلت " كل إنسان حيوان العام " فيصدق " بعض الإنسان حيوان الذى هو الخاص " أيضاً ، وكذلك يصدق كل شخص شخص من الإنسان بأنه حيوان ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه فإنه يكذب " كل حيوان إنسان " مع صدق الخاص المدرج فيه ، وهو " بعض الحيوان إنسان " .

وأما الخاص بالمعنى الثانى ، فبعكس الخاص بالمعنى الأول أيضاً ، فإنه لا يلزم من صدق هذا الخاص بالمعنى الثانى صدق عامه بذلك المعنى ، فإنه لا يلزم من صدق بعض الحيوان إنسان الخاص صدق عامه وهو " كل حيوان إنسان " إذ لا يلزم من صدق الجزئى صدق الكلى ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثانى كذب عامه فإنه إذا كذب " بعض الإنسان حجر " وجب أن يكذب العام الذى بإزائه ، وهو " كل إنسان حجر " .

قوله : ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء .

أقول :

من جملة الأغاليط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها ، ولكن هذا إنما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات وإما فى الشكل الذى هو من باب كيف فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة .

وأما فى بعض الكم ، فلأن الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع أن الاثنين غير مشارك للواحد فى الحقيقة .

قال الشيخ:

الفصل الثانى

[فى بعض الضوابط وحل الشكوك]

إنه قد يظنّ أن المقدمة الثانية تغنى عن المقدمة الأولى ولا يعلم أنا وإن علمنا أن كل اثنين زوج لم يندرج تحته ما فى كمّ زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم أنه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنه اثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما رأى أن موضوع المقدمة الأولى يندرج تحت موضوع المقدمة الثانية بالقوة ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.

ومما اشتهر من المغالطات قول القائل "إن مجهولك إذا حصل فبم تعرف أنه مطلوبك؟" فلا بد من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى يعرف أنه هو. وهذا أيضاً لزم من إهمال الوجود والحشيات.

فإن المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولاً، لم يطلب. وكذا وإن كان معلوماً من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه. وبهذا إنما هو فى القضايا والتصديقات، فإننا إذا طلبنا التصديق فى قولنا "العالم هل هو ممكن؟" لم نطلب إلا حكماً متخصصاً بهذه التصورات، فحسب.

أما من سمع اسم الشئ فحسب وطلب مفهومه، فقليل له أن هذا وضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع أن مطلوبه هو. وكذا من

تصوّر الشيء بلازم واحد، ولم يشاهده، فقد شك في بعض الصفات، وإن شرح له شارح.

فإذا تيقن الإنسان وجود طير يقال له "قُقُنْس" ولم يشاهده وطلب خصوصه، وهو لا يعلم إلا جهة عمومه فيه كالطيرية، مثلاً، لم يمكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أن الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وإن ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أن الطائر المسمّى بقُقُنْس له صفات كذا وكذا.

أقول:

قد ظنّ بعض الناس أن المقدمة الثانية، وهي الكبرى، تغنى عن المقدمة الأولى، وهي الصغرى وصورة القياس هكذا "ما فى كمّ زيد اثنان"، وهي المقدمة الأولى، والثانية "وكل اثنين زوج"، ينتج "ما فى كمّ زيد زوج". فإذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل، فحصل الاندراج بالفعل، فأنّج القياس.

وإذا لم يذكر الصغرى بالفعل، بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة إلى علمنا، فلا يحصل الإنتاج. فيقال: إذا علمت أن "كل اثنين زوج"، فالذى "فى كمّ زيد" أن لم تعلم أنه "زوج"، بطل حكمك الكلى أن "كل اثنين زوج". فإن الذى "فى كمّ زيد اثنان" وهما "زوج"، لأننا نقول أنا وإن علمنا الكبرى، وهى "كل اثنين زوج" فلم يندرج فيه ما "فى كمّ زيد" بخصوصه بالفعل ليلزم أن ما "فى كمّ زيد زوج" عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم أن ما "فى كمّ زيد اثنان" بعلم آخر، إذ جهة "الخصوص" غير جهة "العموم".

وهذا الشك إنما نشأ من أخذ موضوع المقدمة الأولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع أنها مندرجة بالقوة وهي غير مذكورة.

ولو قلنا "ما فى كمّ زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما فى كمّ زيد زوج" فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فإذا حذفت الصغرى وحكمنا فى الكبرى بأن "كل اثنان زوج" فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة، فهى معلومة لنا من حيث إنها جزئيات الاثنين لا من حيث أنها حصاة أو غيرها.

فإن الخصوصيات تحتاج إلى علم آخر. فالحاصل، أن منشأ الغلط من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما ظن أن موضوع الأول يندرج تحت موضوع الثانى حكم أن الاندراج بالفعل، فوقع الغلط.

قوله: ومما اشتهر من المغالطات قول القائل إن مجهولك إذا حصل.

أقول:

من الأسئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل أن المجهول إذا حصل للطالب فيما ذا يعرف أنه هو المطلوب، أن كان ذلك بعلم سابق، فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وإن لم يكن بعلم سابق استمرّ الجهل به فلم يكن معلوما، وفرض كذلك.

وحل الغلط: أن السؤال إنما حصل من إهمال الوجوه والحشيات، فإن المطلوب أن كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه، فإن ما ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه إليه.

وإن كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك إذ هو تحصيل الحاصل

فيجب أن يكون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر، فيتخصص بما علمناه كما يطلب عند إبقاء معلوم الذات مجهول المكان. فنحن نطلبه من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلّم أن المجهول ممتنع طلبه، فإنه إنما يمتنع طلبه إذا لم يقترن به الوجه المعلوم.

فأما إذا حصل فيعلم بالتخصيص المعلوم أنه معلوماً وكذا إذا طلبنا "هل العالم ممكن؟" لم نطلب إلا حكماً وضع بإزاء المعنى الفلاني، متخصّصاً بتصور العالم والإمكان فقط.

أما إذا سمع سامع اسم الشيء فقط وطلب مفهومه فقليل له أن هذا الاسم وضع فإنه لا تحصيل له العلم به بمجرد السماع أن مطلوبه هو ذلك.

وكذا أن تصوّر الطالب شيئاً من الأشياء بلازم واحد دون مشاهداته، فهو شاك في بعض الصفات، وإن شرح له شارح ذلك الشيء، كما إذا تيقنا وجود طير يسمّى "قُقُنس" في بعض جزائر^(١) البحر ولم نشاهده وطلبنا خصوصه ونحن لا نعلمه إلا من جهة عمومه، كالطيرية، فليس لأحد أن يعرف أن الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة، وأن ذلك مطلوبه إلا إذا حصل عنده بالتواتر من الأشخاص الكثيرة أن ذلك الطائر الذي يسمّى "قُقُنس" له صفات متعددة من شأنها كيت وكيت.

(١) في الأصل: جزاير.

قال الشيخ:

قاعدة

لا يجوز أن يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، ولا يتصور أن يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل، إذ تختلف الماهية بكل واحد منها ولكن يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل.

فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوم، فليبين أنه ليس مقوماً للماهية أولاً ويحتاط حتى لا تكون العلة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

أقول:

المقوم للشيء، وهو الذى لا يوجد الشيء بدونه ينقسم إلى ما يكون جزءاً من الشيء، كالحيوانية والناطقة للإنسانية، وإلى ما لا يكون جزءاً من الشيء، بل يكون وجوده فى العين هو موقوفاً على وجوده، ككون الصورة الجرمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى أنها لا توجد بدون الصورة لا أنها مقومة لحقيقتها، وإلا لما أمكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ أنه لا يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقية مع الحيوانية مقومين لحقيقة الإنسانية، وتارة أخرى تكون الصاهلية معها مقومة لها، فإن الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقية إنسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير أنها شيء واحد.

ويجوز أن يكون للشيء الواحد مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل
البدل. فإن المادة الواحدة إذا لحقها صورة إنسانية وجدت المادة في الأعيان.
وإن وجدت فيها صورة الناهقية أو غيرها من الصور قوّمت وجود تلك المادة
في الخارج.

فإذا أراد الإنسان إثبات البدل المقوّم فيجب عليه أولاً أن يبيّن أنه ليس
مقوّمًا للماهية ويحتاط في ذلك حتى لا تكون العلة المقوّمة لوجودها تعم
المأخوذات عللاً مختلفة، فحينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا
يتمشى دعوى التعدد فإن المقوّم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذي قد
يكون من الذهب أو الفضة أو النحاس، وغيرها.

وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل في حدّ الخاتم أو حلقة
الذهب أو الفضة أو غيرهما، بل ما يجمعهما، وهو كونه جسماً من حالة كذا
وكذا.

قال الشيخ:

قاعدة [القاعدة الكلية]

واعلم أن القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يطلها عدم ذلك
الشيء في جزئي واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يطلها وجود
ذلك الشيء في جزء واحد، كمن حكم أن "كل ج بالضرورة ب" فوجد
"ج" واحداً ليس "ب" تنتقض به القاعدة الكلية.

وكذا من حكم "أنه ممتنع أن يكون كل ج ب" فوجد "ج هو ب"،

فتنتقض قاعدته. ومن حكم "إن كل ج ب بالإمكان"، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادّعى إمكان شيء كل على كلى آخر، مثل "البائية" على "الجيم"، كفاه أن يجد جزئيا واحدا منه هو "ب" وجزئيا آخر ليس بـ "ب"، فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجيمية" الكلية "البائية"، وإلا ما اتصف من أشخاصها واحد بها، ولا يجب، وإلا ما تعرّى جزئى واحد منها والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى، كما سنذكره، يمكن على جنسها فى الذهن أن يكون هى أو قسيما لها أى متخصصا بفصل أحدهما كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة أن تكون سوادا أو بياضا. أى لا مانع لها فى الذهن عن تخصصها بأحدهما.

وفى الأعيان لا يتصور، إذ لا لونية مستقلة فى الأعيان ليتمكن لحق خصوص بياضية وسوادية بها، كما سنذكره. فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون.

والطبيعة النوعية، كالإنسانية، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها ويمكن على كل واحد واحد أيضاً، مثل السواد والبياض والطول والقصر وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

أقول:

المحمول الواحد إذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب أن يكون محمولا بالضرورة على كل واحد واحد من جزئياته بها لمشاركة الكلى فى تلك الطبيعة. فإذا وجدنا جزئيا واحدا غير محمول عليه بالضرورة فحينئذ لا يكون الحمل على تلك الطبيعة الكلية بالوجوب، فيصدق قوله: إنّا إذا قلنا

"كل ج بالضرورة ب" فوجدنا "جيما واحدا ليس بب"، تنتقض به القاعدة.

ومنه يعلم أن القاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطل لوجوده في جزئي واحد له إذ وجوده في جزئي واحد له يدلّ على أن الطبيعة "البائية" ليست محمولة على الطبيعة "الجيمية" بالامتناع، وإلا لما أمكن وجود فرد من "ب" محمولا على "ج" بالإيجاب وإليه أشار بقوله: "وكذا من حكم أنه ممتنع أن يكون كل ج ب فوجد جيما واحدا هو ب، تنتقض قاعدته".

وأما قاعدة الأماكن الكلية، فلا يبطلها وجود ولا عدم، إذ إمكان الشيء للشيء معناه أن وجوده له لا يكون ضروريا ولا عدمه، فيجوز وجوده له ولا وجوده وإليه أشار بقوله: ومن حكم "إن كل ج ب بالإمكان" لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادعى إمكان شيء كلي على كلي آخر، مثل "البائية" على "الجيم" ، كفاه أن يجد جزئيا واحدا منه، هو "ب" وجزئيا آخر ليس بـ "ب". فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجيمية" الكلية "البائية" ، وإلا ما اتصف واحد من أشخاصها بها ولا يجب أيضاً وإلا ما تعرى جزئي واحد من الاتصاف بها، كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يكفيها في إمكان الكتابة له اتصاف فرد من أفرادها بها، كزيد، وسلبها عن آخر، هو عمرو، ليست ممتنعة عليه وإلا لما وجدت في زيد ولا واجبة وإلا لما سلبت من عمرو.

قوله: والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهني.

أقول:

الطبيعة البسيطة، كالسواد مثلاً، إذا كان لها جنس ذهني، كاللون

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الألوان، فإنه يمكن على جنس تلك الطبيعة فى الذهن أن يتخصص بأحد تلك الطبائع، مثلاً أن تخصصت بقابضية البصر فيكون سواداً، أو بتفريقه فيكون بياضاً، القسم للسواد.

فإن اللونية بطبيعتها يمكن أن تكون سواداً، أو بياضاً، أو غيرهما من الألوان، بمعنى أنه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، أو البياض، أو الحمرة فى الذهن دون العين. إذ لا لونية حاصلة فى الأعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن أن تلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيله، وحيث يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الألوان على ما عرفته.

وأما الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلاً، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها من الألوان والأشكال والمقادير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من أشخاصها مثل ذلك أيضاً.

وإن امتنع على بعض الأشخاص بعض الأعراض، كسواد، أو بياض، أو طول، أو قصر، فلما نزع خارجى لا لذاته.

قال الشيخ:

قاعدة واعتذار

إنما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتماداً على الكتب المصنفة فى هذا العلم، الذى هو المنطق، وأكثرنا فى المغالطات ليتدرب الباحث بها، فإن الباحث يجد الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر مما يجد

الصحيح . فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواقع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق .

ولما كان السلب وجوديا من وجه ما من حيث هو نفى فى الذهن وحكم عقلى ، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التى يقطعها السلب فحسب ، فإن التصديق بعد السلب باق . فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة .

فالسلب هو حكم وجودى ، أى له وجود فى الذهن وإن كان قاطعا لإيجاب آخر . ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى ، والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع ، والإمكان إيجابه وسلبه سواء وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة : اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر إذ غرضنا فيه أمر آخر .

ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا ، وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً ، فإننا لا نقول " كل ج ب مطلقا " إذا لم يقع بعضه أبداً ، مثل قولنا " كل إنسان كاتب بالفعل " .

فالمطلق العام فى المحيطة لا يطّرد إلا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب ، ولكل واحد ضرورة بجهة ما فتعرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن العام أعمّ منه وأشدّ اطرادا وإطلاقا ، فإن المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتا ما ، وهو مشعر بضرورة ما فى المحيطة دون الممكن العام .

فإذا عرضنا أمرا عاما أو جهة عامة فكفانا الإمكان العام ، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلّط ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين إلا فى معرض نقض ، حذفنا^(١) ذكر البعضيات المهملة .

(١) فى الأصل : حذفناه .

وكما ليس يحتاج الناظر فى كل مطلب من المطالب العلمية إلى ردّ السياق الثانى والثالث إلى الأول بعد أن عرف ضابطه فى موضع واحد، وكذلك لا يحتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البعضيات فى جميع المواضع بعد أن عرف الضابط.

قال الشيخ:

قاعدة: [فى هدم قاعدة المشائين]

واعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضا فى العكس يبنى على الافتراض.

فنقول:

"إذا كان لا شىء من ج ب بالضرورة، فلا شىء من ب ج كذا" وألا يصحّ "بعض ب ج" فنفرضه شيئا معينا وليكن هو "د". ف "د" يكون هو "ب" وهو "ج"، فشىء مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب"، وقد قيل: "لا شىء من ج ب بالضرورة". ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسيهما بالافتراض وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبنى تارة أخرى على الافتراض.

فإن الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفى السالبة لا بدّ من الافتراض، على ما ذكرناه. والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، إذ يطلبون شيئا يحمل عليه "الجيمية" و"البائية"، مثلا.

ثم يثبتون الشكل الثالث برده إلى الأول بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبين الشىء بما مبين به.

ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع فإن الخلف من القياسات المركبة . ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ، إذ كفته سلامة القريحة فى معرفة صحة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية ، فلا يحتاج إلى تطويل فى قياس الخلف .

ولست أنكر أن الإنسان يتتفع بالخلف ويعرف صحته ، وإن لم يعرف كونه مركبا من قياسين ، اقترانى واستثنائى ، ولم يطلع على تفاصيل أحكامه . وإن الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكوس التى ذكروها ، ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء .

ثم أن الخلف غير كاف فى أن يتبين أن هذا هو العكس لا غير ، فإن من ادعى أنه "إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة" ، فإنه ينعكس "بالضرورة ليس بعض ب ج" ، وإلا "فكل ب ج" ، فيفرض الموصوف ب "الجيمية" من الباء أنه دالّ على ما عرفته . فيلزم أن يكون "شيء من الجيم ب" وقد قلنا "بالضرورة لا شيء من ج ب" ، هذا محال . فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على أنه هو العكس .

وإذا كان الخلف وحده غير كاف وأمكن أن يتبين دونه صحة العكس كما بينا ، فلا يكون به بأس . وكذا بياننا للشككين دون الحاجة إلى العكس والخلف .

وليس لمدعى أن يقول : إن الخلف المورد فى العكس ليس بقياس . وأن من عرف القياس والخلف عرف أنه قياس ، إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى أيضاً . فإن مطلوبنا فيه شرطى ، وهو قولنا "كلما كان لا شيء من ج ب ، فلا شيء من ب ج" .

وصورته أن نقول "إن صحّ لا شيء من ج ب ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج". فالجملة الأولى هي المقدم، والتالى هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج". فنأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى فنقول "وكلما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب". ونقرنه بالمقدمة الأولى، فينتج "أنه أن صحّ لا شيء من ج ب ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب". وكان القياس اقترانيا من متصلتين فانحذف الحدّ الأوسط ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حملتين كلية لأن عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل بالأوضاع والأوقات.

وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة، فتبنى القياسات على حجج لا يتم كونها حجة إلا بها، بل الصواب أن يقال "الأشكال لا تحتاج فى إثبات صحتها إلا إلى تنبيه أو إخطار بالبال". والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة إلى تكلفات واعتذارات واهية.

أقول:

المطلوب فى العلوم الحقيقية إنما هى الأمور الكلية دون الجزئية البعضية المهملة. وأما الجزئيات البعضية المعينة، فقد تطلب أحوالها فى العلوم، كقولك "مجدد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد والصادر الأول وهو العقل الأول لا كثرة فيه"، وأمثال ذلك. فلذلك حذفنا البعضيات المهملة واقتصرنا على الأمور الكلية المحيطة والبعضيات المعينة.

ولا يحتاج الناظر فى العلوم أن يردّ السياق الثانى، أعنى الشكل الثانى والثالث، فى كل مطلب من المطالب العلمية إلى السياق الأول وهو الشكل الأول، بعد أن عرف ضابط الردّ وكيفيته مرةً واحدة فى موضع واحد وكذلك لا يحتاج فى بيان إدراج السلوب وجعلها أجزاء من المحمول وتعميم البعضيات وجعلها محيطات فى كل موضع من المواضع بعد أن عرفت الضابط الكلى فى موضع واحد.

قوله: واعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف.

أقول:

إن جماعة المشائين بينوا العكس المستوى بالافتراض والخلف والخلف يبنى على الافتراض فى العكس أيضاً.

وبيان ذلك أن السالبة الضرورية الكلية تبتنى بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يبتنون عكسها بالافتراق، وقد يثبتونهما بالخلف والخلف يبتنى تارة أخرى على الافتراض.

فإنك إذا قلت "لا شئ من ج ب بالضرورة" فينعكس إلى "لا شئ من ب ج كذا بالضرورة". وإلا لصدق نقيضه، وهو "بعض ب ج"، فلنفرض ذلك البعض و"ب" الذى هو "ج" شيئاً معيناً وليكن "د"، ف"د" هو "ب" وهو "ج" أيضاً، "فبعض ب ج" وينعكس إلى بعض ولما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف وكان الخلف يبتنى على الافتراض، إذا الخلف فى الموجبة الكلية والجزئية يبتنى على عكس السالبة التى لا بدّ فى بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته.

والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذى (فيه الحدّ) الأوسط موضوع فى المقدمتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه "الجسمية" و"البائية"، وهى "الدالية" مثلا.

ثم يرجعون فى بيان الشكل الثالث فى ردّه إلى الأول بالعكس، والحاصل أنهم يثبتون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف، فيدور البيان وحينئذ يلزم تبين الشيء بما يتبين به، وهو محال.

فاذا قلت "بعض ج ب" وادعى انعكاسها إلى "بعض ب ج" وإلا "فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب" وكان "بعض ج ب"، هذا خلف فإن منع عكس "لا شيء من ب ج" إلى "لا شيء من ج ب". يقول "إن لم يصدق صدق بعض ج ب ونفرض البعض د فهو ج وب، فبعض ج ب، فبعض ب ج".

فيقول الخصم هذا بعينه دعوى أن الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. وذكرت بيانا آخر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يبتنى على عكس السالبة الكلية الضرورية.

ثم ثبت صحة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة ثم استعمال الخلف فى العكس غير مطبوع، فإن الخلف من الأقيسة المركبة ومن لم يعرف أصل القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة؟ وإن كَفَتْه سلامة القريحة فى معرفة صحة قياسيته فيجب الاكتفاء به فى جميع المطالب العلمية.

وحينئذ لا يفتقر إلى التطويل فى قياس الخلف على أنه لا ينكر أن العاقل ينتفع بقياس الخلف ويعرف صحته مجملا.

وإن كان لا يعرف أنه مركب من قياسين ، أحدهما اقتراني والثاني استثنائي ، وإن لم يطلع على تفاصيل أحكامه ، وإن الخلف يعرف صحته ويتبين به صحة العكس من المستوى والنقيض إلا أن لنا عن هذه التطويلات التي ذكروها المشاءون مندوحة بالضوابط القليلة المذكورة في هذا الكتاب ، التي مراده من الإشارة إلى ترك التطويل والاقتصار على ما في هذا الكتاب من الضوابط الكافية في جميع المطالب العلمية .

واعلم أن الخلف المستعمل في العكس غير كاف في بيان أن هذا هو العكس ، فإن المدعى إذا ادعى " أنه لا شيء من ج ب بالضرورة " يجب أن يعكس " بالضرورة ليس بعض ب ج " ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو " كل ب ج " ، ثم نفرض الموصوف بالجيمية من البائية " د " على ما عرفت تقريره .

وحينئذ يلزم أن يكون " شيء ^(١) من ج ب " وكان في الأصل " لا شيء من ج ب بالضرورة " ، هذا خلف . فصحة هذا العكس بالبيان المذكور لا تدل على أنه هو العكس وإنما يصح هذا وإن لم يكن عكسا لجواز أن يكون لازما من اللوازم التي له .

وإذا لم يكن الخلف وحده كافيا في البيان وأمكن بيان صحة العكس دونه كما بيناه هاهنا ، فلا حاجة إليه ، وإن كان لا بأس به ، وكذلك يمكننا بيان الشكل الثاني والثالث بالبيان المذكور من غير حاجة إلى العكس والخلف .

ولا يقال أن الخلف المذكور في العكس ليس بقياس فإن من عرف حقيقة القياس والخلف سلم لا محالة أنه قياس مركب من قياسين اقتراني واستثنائي ،

(١) في الأصل : شيء .

إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائي واقتراني شرطى، إذ مطلوبنا فيه شرطى أيضاً.

فإنك إذا قلت "كلما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج" العكس، وصورة القياس أن تقول هكذا "إن صحّ أن لا شيء من ج ب ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج" الذى هو نقيض العكس، هذه الجملة الأولى هى مقدمة الشرطية، وتاليها هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج"، ثم نأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى شرطية، فنقول "وكلما صحّ بعض ب ج صحّ بعض ج ب".

فإذا قرّنا هذا التالى بالمقدم الأول أنتج القياس أنه "إن صحّ لا شيء من ج ب ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب"، وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين بحذف الحد الأوسط منهما.

ثم يستثنى بعد ذلك نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو "لكن لا شيء من ب ج حق وبعض ج ب حق"، وهو المطلوب.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حمليتين، فهى كلية إذ عموم الشرطيات، على ما عرفت، ليس بعموم الأعداد بل بعموم الأوضاع والأوقات.

وإذا عرفت التفصيل، عرفت أن الخلف المذكور فى العكوس غير تام الصورة فتكون الأقيسة مبنية على حجج لا يتم كونها حجة إلا بها وهو فاسد. فالحق أن يقال أن الشكل الأول بين بذاته وباقى الأشكال لا تفتقر فى إثبات صحتها وبيانها إلا إلى تنبيه وإخطار بالبال فقط.

والضوابط القليلة الجامعة خبر من الضوابط الكثيرة المخرجة إلى التكفلات الباردة الكثيرة المحوجة إلى التكفلات والاعتذارات الواهبة.

قال الشيخ:

الفصل الثالث

فى بعض الحكومات فى نُكت إشراقية

والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى أيضاً مجرى الأمثلة
لبعض المغالطات. ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الأشياء
ليكون توطئة إلى المقصود

مقدمة

هى أن كل شىء له وجود فى خارج الذهن، فإما أن يكون حالاً فى
غيره شائعاً فيه بالكلية ونسميه "الهيئة" أو ليس حالاً فى غيره على سبيل
الشيوع بالكلية ونسميه "جوهرًا"، ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتقييد بقولنا
"لا كجزء منه"، فإن الجزء لا يشيع فى الكل.

وأما اللونية والجوهرية وأمثالهما ليست بأجزاء على قاعدة الإشراق،
على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه فمفهوم الجوهر
والهيئة معنى عام.

واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل، ففى نفسها افتقار إلى الشيوع فيه
فيبقى الافتقار ببقائها فلا يتصور أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنها عند
النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهى جسم لا
هيئة. والجسم هو جوهر يصح أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنه لا

يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.

والأجسام لما تشاركت فى الجسمية والجوهرية وفارقت فى السواد والبياض، فهما زائدان على الجسمية والجوهرية، فهما متباينان.

أقول: يريد أن يبين فى هذا "الفصل" المغالطات الواقعة فى حجج المحصلين فى العلوم الحقيقية وقدم على ذلك "مقدمة"، وهى أن كل موجود له فى الخارج وجود حتى يخرج عنه الوجود ذهنى، وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج عنه الواجب لذاته.

وأما إن لا يكون فى موضوع وهو الجوهر أو فى موضوع وهو العرض. ويريدون بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحلّه، وكل ما كان فى شيء بهذه الصفة فهو "عرض"، وإلا فهو "جوهر"، سواء كان غير حال بالكلية كالمجردات والأجسام، أو حلّ.

ولكن لا يكون المحل متقومًا بذاته مقومًا للحال، كالهولى والصورة، فإنهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الإشراق فى ذلك. ويعنون بقولهم "فى موضوع" أن الشيء إذا حلّ فى شيء وكان الحال سببا لوجود المحل فيسمى الحال "صورة"، والمحل "هولى" و"مادة" وإن لم يكن سببا لوجوده فيسمى الحال "عرضا" والمحل "موضوعا".

فالموضوع أخص من المحل "ولا فى موضوع" أعم من "لا فى محل"، إذ نقيض الخاص أعم من نقيض العام. ومعنى كون الشيء فى محل هو أن يكون الحال مجامعا للمحل بالكلية شائعا فيه لا يفارقه من غير أن يكون جزءا منه وينسبون أشياء إلى أخرى بأنها فيها، فيكون لفظة "فى" الكل

على سبيل الاشتراك اللفظي، كقولك "زيد فى الزمان، أو المكان، أو الخصب والراحة والمدينة والحركة والجزء فى الكل والعام فى الخاص"، وغير ذلك.

فهذه الأشياء ليست موجودة فى الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع وحددناه. فلفظة "فى" ليست فى الكل بمعنى واحد، فليس "الماء فى الكوز" كمعنى "زيد فى السفينة" و"السواد فى الثوب" ولا يعمّها إلا الإضافة العامة. وقولهم "الكل فى الأجزاء" هو أشبه بالمجاز من الاشتراك. فإن "الكل" عبارة عن مجموع الأجزاء، وإذا لم يكن "الكل" فى مجموع الأجزاء فلا يكون فى واحد منها.

ويقال إن "الجزء فى الكل" كما يقال "الكل فى الجزء"، ولو كان المعنى فيهما واحدا كان مشتملا على المشتمل عليه. وقولهم "لا كجزء منه" احتراز به عن كون الجزء فى الكل، كاللونىة فى السواد والحيوانية فى الإنسان، فإنهما شائعان فيهما نسبا إليه بلفظة "فى" مع أن ما نسبا إليه ليسا بمحلين للونىة والحيوانية.

ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجى دون ذهنى وكان السواد فى الخارج ليس بمركب من لونىة وجامعية البصر، ولا الإنسانىة من حيوانية وناطقية، فليست اللونىة والحيوانية بجزئين خارجين وكان مورد القسمة الموجود الخارجى فلا يفتقر إلى الاحتراز عنهما مع أن الجزء لا يشيع فى الكل.

فلذلك حذف هذا القيد فى هذا الكتاب وذكره فى غيره على سبيل المساهلة. وأما الهيولى والصورة وجوهريتهما، فسيأتى الكلام عليهما.

ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعمّ الجواهر الروحانية والجسمانية. والهيئة تعمّ جميع الأعراض التسعة على رأى المشائين، والأربعة على رأى صاحب الكتاب. ولا حاجة إلى قولهم لا يفارق فإن ما لا محل له لا يشيع بكليته فى شىء، مثل السواد والبياض والحلاوة وغيرها، مما يشيع فى الأجسام.

قوله: واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل.

أقول:

لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها، بل بمحلها الشائعة فيه، ففى ذاتها افتقار إلى الشيوع فيه فيبقى الافتقار إلى الشيوع فى المحل ببقائها. وحينئذ لا يتصور أن تقوم بذاتها ولا أن تنتقل من محل آخر لوجهين:

الأول: أنها لو انتقلت من محل إلى محل آخر، فعند المفارقة للمحل الأول أن لم تبق موجودة فلا يصحّ عليها الانتقال إلى المحل الثانى إذ لو وجدت فيه لكان ذلك إعادة للمعدوم وهو محال على أن المعدوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصحّ عليه الانتقال إلى المحل الثانى وإن بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها إلا بحركة مستقيمة تستقلّ بالقيام فيها وكل ما كان كذا فما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى فيكون له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ستة، فهو جسم وفرض مفارقا للجسم، هذا خلف.

الثانى، لو جاز انتقال الأعراض من محل إلى آخر فإن مفارقتها للاول فى آن حلولها فى المحل الثانى، فإن لم يكن بين الاثنين زمان لازم تتالى الآتات وإن كان بينهما زمان لازم أن تكون فى ذلك الزمان قائمة بذاتها غير حالة فى جزء، وهو محال.

فثبت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى آخر وهذا البرهان يتمشى فى الصور التى يثبتها المشاءون. إلا أن البرهان إنما يتناول الأعراض الحسية دون العقلية، وستعرف أن "الآن" ليس بوجود ليكن الانتقال أو الحلول فيه.

قوله: والجسم هو جوهر.

أقول:

الجسم يستغنى عن الإثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كفياته، والحس يدلّ عليه من هذه الجهات ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوساً فى ذاته، فإن الحس لا يدرك منه إلا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الأعراض المذكورة غير^(١) الداخلة فى حقيقة الجسم.

ثم إذا أدى الحس إلى العقل تلك الأعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم، إذ الأعراض الجسمانية لا تقوم إلا بجسم طبيعى، فيلزم أن يكون محسوساً من جهة عوارضه، معقولاً من جهة ذاته، فليس بمحسوس صرف. ألا ترى أن الجسم إذا خلى عن اللون، كالهواء، شكّ فى وجوده حتى زعم قوم أنه خلاً وعرفه المشاءون بأنه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة.

فالجوهر كالجنس، وإمكان فرض الأبعاد الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع القائمى بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كإخراج خطوط من نقطة.

(١) فى الأصل: الغير.

وأما على الزوايا القائمة. فلا يتقاطع فيه إلا بعدان، إذ السطح له طول وعرض، فيتصور الطول خطأ والعرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبه زاويتان قائمتان وتقاطع الثلاثة القائمة، فمن خواص الجسم وستعرف أن الجوهر اعتبارى لا يوجد فى الأعيان فعمومه عموم الأعراض دون الأجناس.

فالتعريف رسم لا حدّ، فإنه باللوازم الخاصة لا بالمقومات والتقاطع القائمى ليس لإخراج السطح أن يصدق عليه التعريف فإن السطح من الأعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه أنه لولا التقاطع القائمى لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصة للجسم الطبيعى فإن السطح يشاركه فى ذلك إذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها.

والقدماء عرفوه بأنه الطويل العريض العميق ومرادهم أن الجسم يتأتى أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، كما يقال "إن الجسم هو المنقسم فى الأقطار" أى تتأتى قسمة، وحينئذ يرجع معناه إلى أن التعريف الأول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمى المشارك له فى ذلك.

إذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلاً؛ فإن الشمعة إذا بدلنا امتداداتها بأخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقومة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له إما لازمة كالفلكيات، أو مفارقة كالعنصریات. وليس هذا التعريف حدّاً لإهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس وكون الامتدادات من العوارض.

والحق فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب أنه "القائم بذاته المقصود بالإشارة الحسية"، وهو من المحسوسات المشاهدة الغنية عن التعريف. فلا يحتاج إلى التكاليف المذكورة.

فظاهر أن الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق، ولما تشاركت الأجسام فى الجسمية والجوهرية وتخالفت فى السوادية والبياضية والطعوم والروائح وسائر الهيئات^(١)، فهى لا محالة زائدة على الجسمية والجوهرية، والجسمية والهيئة العرضية متباينان.

قال الشيخ:

واعلم أن الشئ ينقسم إلى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه. فالترجح بغيره، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيمتنع ويجب بغيره، وهو فى حالتى وجوده وعدمه ممكن فلو أخرجـه الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم لأخـرجـه العدم إلى الامتناع، فلا ممكن أبدا وما توقف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل فى وجوده فيمكن فى نفسه.

ونعنى بالعلة ما يجب وجوده وجود شئ آخر بـتة دون تصور تأخر، ويدخل فيه الشرائط وزوال المانع فإن المانع أن لم يزل يبقـى الوجود، بالنسبة إلى ما يفرض علته ممكنا.

فإذا كانت نسبته إليه إمكانية دون ترجح، فلا علية ولا معلولية. وليس هذا مصيرا إلى أن العدم يفعل شيئا، بل معنى دخول العدم فى العلية أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

وقد يكونان فى الزمان معا، كالكسر مع الانكسار، فنقول "كسر

(١) فى الأصل: الهيآت.

فانكسر " دون العكس . ومن التقدم ما هو زمانى ومن المتقدم ما هو مكانى أو وضعى كما فى الأجرام ، أو شرفى بحسب صفات الأشرف . وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا .

أقول :

قد عرفت أن الشئ^(١) ينقسم الى : واجب ، وممكن ، وممتنع إلا أنه لما كان مراده بالشئ الموجود فى الأعيان لم يذكر الممتنع هاهنا ، وإن ذكره فيما مرّ من الجهات العقلية للقضايا ، وإن كان الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع كلها أمور عقلية لا هوية لها فى الأعيان على التفصيل الذى تراه .

فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بحضور العلة الكاملة ، ولا عدمه على وجوده إلا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها ، لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا ممتنعا لا بحسب الذات لا مكانه بذاته ، ولا بحسب الغير لأننا قطعنا النظر عن الغير وليس معناه أن الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع ، فإنه لا بدّ من أن يكون فى ذاته إما موجودا ، أو معدوما ، إلا أن وجوده لا لذاته وإلا لكان واجبا . وكذلك عدمه لا لذاته وإلا لكان ممتنعا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها .

فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوه عن الوجود والعدم ، وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن فى نفسه .

والوجوب للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع بعدمها غير الوجوب . والامتناع القسمين له فإن القسمين ينافیان الإمكان لا يجتمعان معه

(١) فى الأصل : الشئ .

بخلاف الوجوب والامتناع الحاصلين للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيانه لاجتماعهما معه، فيصدق على الممكن عند وجوبه بالعلة وامتناعه بعدمها أنه غير ضرورى الوجود والعدم لذاته .

ولا يتوهم أن الشئ إنما يمكن إذا قطعنا النظر عن الشرطين وعند وجود أحدهما يخرج عن الإمكان الحقيقى، فإنه لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثلاثة، فإنه يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير .

ويستحيل انقلاب كل من الثلاثة إلى الآخر، فالإمكان الممكن هو لذاته فلا ينفك عنه ومن خاصة الممكن صدق قسيميه عليه، إذ الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها .

ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كانا أو بالغير أنهما ممكنان عند وجود شرط فإمكان الممكن له لذاته دائما والوجوب والامتناع يصدقان عليه بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسيمان له المنافيان له لا يصدقان عليه .

والممكن لا يصير موجودا من ذاته إلا إذا ترجح وجوده على عدمه، إذ الوجود والعدم نسبتهم إلى الممكن نسبة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير موجودا ولا معدوما لذاته وإلا لكان ترجيحا من غير مرجح، وهو محال . فلا يوجد إلا إذا رجحت العلة وجوده على عدمه فإذا فرضت العلة التامة موجودة فلا يكون نسبة الممكن إليها الامتناع وإلا لامتنع وجوده فلم يكن ممكنا وحيث لا تكون العلة المفروضة علة وليست النسبة إمكانية وإلا لوجب افتقار الممكن فى ترجح وجوده على عدمه إلى مرجح آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال .

وإذ لم تكن نسبة الممكن إلى العلة التامة الامتناع أو الإمكان وجب أن تكون النسبة واجبة فالممكن يجب أولاً عن علته ثم يوجد ثانياً بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهى فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

أقول:

زعم بعض الناس أن الممكن لا يتصور وجوده إلا فى الزمان المستقبل لأن الوجود الحالى يخرج به إلى الوجوب فيخرج بذلك عن الإمكان، وغفل هذا القائل أن الوجود إذا أخرجه إلى الوجوب وجب أن يكون العدم يخرج به إلى الامتناع فإذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير مناف لإمكانه فكذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير مناف لإمكان وجوده.

ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل يفتقر إلى ما يوجد به وكذا فى طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلذلك الشئ مدخل فى وجوده فيكون هو فى ذاته ممكناً.

قوله: ونعنى بالعلية.

أقول:

كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجود الشئ^(١) عليه فهو علة له، والعلة هى التى يجب بها وجود شئ^(١) آخر والناقصة ما لها مدخل فى وجود الشئ يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها وهى خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسى والمادية، وهى التى منها

(١) فى الأصل: شئ.

الشيء كالخشب له والصورية، وهى التى يلزمها وجود الشيء، كصورة الكرسي التى إذا وجدت يلزم أن يكون الشيء موجودا لا بها بل بها وبغيرها والغائية، هى التى لأجلها الشيء، كالجلوس على الكرسي وهى علة فاعلية لعل الفاعلية لماهيتها ومعلوله فى الوجود لها لا فى عليتها وهى تخرج إلى الفعل بعد وجود الشيء.

وفى الجملة العلة الغائية ما هى متمثلة عند الفاعل لا الواقعة فى الأعيان وزوال المانع فإن العلة التامة لما كانت ما يجب بها وجود الشيء، فالشيء الذى له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجوده إلا عند زواله، فالمأخوذ علة تامة لا يكون علة إلا عند زوال المانع.

فزوال المانع له مدخل فى العلية فهو من أجزاء العلة التامة، كهوى السقف الذى ليست علة التامة مجرد الطبع المحرك له إلى السفلى وإلا لم يتخلف عنه مثل أن المثلث علة للزوايا الثلاث إذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع، فنسبة هوى السقف إلى مجرد الطبع نسبة إمكانية، فلا يجب لها الهوى إلا إذا سقطت القائمة المانعة عن الهوى.

ومن قال إن الهوى يجب بمجرد الطبع لولا المانع اعتراف منه بأن وجوب الهوى موقوف على عدم المانع الذى لولاه لم يجب، فزوال المانع لا محالة له مدخل فى العلية والعدم وحده ليس بعلة تامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مفيضة للوجود.

والعلة المفيضة أعلى العلل الناقصة وأشرفها، إذ باقى العلل الناقصة، كالمادية والصورية والغائية، والشرط وإن كان لكل منها مدخل فى العلية فهى

غير مفيدة لوجود شيء، والمفيد هو الفاعل فإن أفاد وجود شيء لذاته فهو
البارى تعالى.

وإن أفاد بالقوابل والشرائط^(١) لا لذاته فهي الناقصة، وإنما لم يكن
العدم مفيضا لشيء ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له، بل يجوز أن يكون
وجود شيء يجب عنه باعتبار العدم وجود شيء آخر والشيء الوجودى مع
العدم ليس بعدم، بل مجموع مركب من أمر وجودى وعدم إضافى والعدم
الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة
عليه فلا يكون معلولا وإنما العلة الموجودة للشيء إذا عدت بجميع أجزائها أو
ببعضها فإن العدم تقتضى نقيض عدم وجود المعلول.

فيقال بهذا الاعتبار: إن عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار
إضافته إلى ما هو عدم له ليس بعدم محض، كالمعدوم بعد الوجود، ولذلك
يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو.

قوله: وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

أقول:

الموجود ينقسم إلى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة أقسام:
الأول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فإن موسى سابق
بالزمان على زمان عيسى المتأخر عنه. وهذا التقدم بالذات فى الزمان
وبالعرض فى الأشياء الزمانية.

الثانى، بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر، فقال: إن أبا بكر قبل عمر
أى لا فضيلة لعمر إلا وهى لأبى بكر وله ما ليس لعمر.

(١) فى الأصل: الشرايط.

الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة التقدم بالطبع كل ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده إلا عند انضمام واحد آخر به إليه، ويغاير التقدم الزمانى إذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، إذ قد يكونا معا بالزمان ومع ذلك يتعقل أن الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع.

الرابع، التقدم بالرتبة، وهو كل ما يكون بالنسبة إلى مبدأ محدود فالأقرب إليه يتقدم على الأبعد منه بالرتبة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم والخصوص، فإذا أخذنا الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان بالرتبة الطبيعية لقربه إلى الجوهر من الحيوان، وإن أخذنا الإنسان مبدأ كان الأمر بالعكس، وقد يكون بالوضع فقط، وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب وتأخره بالنسبة إلى الباب إذا أخذناه مبدأ، وكذا يفعل فى كل الأشياء.

الخامس، التقدم بالذات، كتقدم العلة التامة على معلولها، كتقدم الكسر على الانكسار، فنقول "كسر فانكسر" دون العكس، وإن كان فى الزمان معا.

وأقسام التأخر والمعية خمسة أيضاً بإزاء التقديمات الخمسة وجزء العلة كما يتقدم زمانا على المعلول فقد يتقدم بالعلية. فإن العناصر التى هى أجزاء المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهى أيضاً متقدمة عليها بالعلية.

قال الشيخ: وهاهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

واعلم أن كل سلسلة فيها ترتيب، أى ترتيب كان، وآحادها مجتمعة

يجب فيها النهاية. فإن كل واحد من السلسلة بينه وبين أى واحد كان، أن كان عدد غير متناه، فيلزم أن يكون منحصرًا بين حاصرى الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من واحد إلا بينه وبين أى واحد كان مما فى السلسلة أعداد متناهية. والكل يجب فيه النهاية وهذا فى الأجسام أيضًا متوجه فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو أجسام مختلفة فيطرد فيها البرهان.

وأيضًا لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل أحدهما بالآخر تأخذ هكذا مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة أخرى كأنهما سلسلتان وتطبق إحداهما على الأخرى فى الوهم.

أو يجعل عدد كل واحد مقابلًا لعدد الآخر فى العقل، أن كان من الأعداد، فلا بدّ من التفاوت وليس فى الوسط، لأنّا أوصلنا. فيجب فى الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهى وما زاد على المتناهى بمتناه، وبه يتبين تناهى الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما. أقول:

يريد أن يبين الموجودات التى يجب فيها النهاية، وما لا يجب فيها ذلك. واعلم أن اللانهاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقًا بحيث تكون النهاية واللانهاية متقابلين بالسلب والإيجاب، حتى لا يخرج منهما شىء، كالإنسان واللائسان فيصدق على العام العقلى اللانهاية لصحة سلب المعنى الذى لأجله قيل للشىء أنه متناه وهو الكم.

والنقطة أيضًا غير متناهية بهذا المعنى إذ هى شىء لا جزء له فليست

بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذى قيل لأجله أنه متناه وإنما يصدق ذلك على الكم أو على ذى كم. ومعنى اللانهاية بحسب الكم أن يكون الشيء بحيث إذا أخذ منه أى مبلغ كان لا بدّ من بقاء الشيء بعده، إذا كان الأخذ بالقوة فإن الأخذ بالفعل يتناهى لتناهى الأبعاد.

إذا عرفت هذا، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالأجسام، أو طبعى، كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات المرئية، فإنه يجب فيها النهاية، إذ لو كانت غير متناهية لأمكن أن نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين أى عددين كانا قدرا متناهما ويوصل بينهما حتى لا يقع ثلثة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أخرى، فيصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فإذا أطبقنا إحداهما على الأخرى وهما فإن ذهبا إلى غير النهاية لزم أن يكون الناقص مساويا للزائد، وهو محال. فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فيتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزائد على المتناهى متناه فالسلسلتان متناهِيتان وفرضناهما غير متناهِيتين، هذا خلف.

ويتمّ هاهنا برهان الحِثّيات فنقول إن كان بين أى حيث وأى حيث كان، أو بين أى عدد وأى عدد كان من أعداد السلسلة متناه فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة إلا وبينه وبين أى واحد كان متناه. فيكون الكل متناهما؛ وإن لم يكن، ما بين أى حيث وأى حيث كان أو بين أى واحد وأى واحد كان متناه لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مُرتَبّين، وهو محال.

وليس هذا حكما على الكل المجموعى بما فى كل واحد من آحاد، فإن

ذلك محال . وهذا حق ، فإننا إذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الذراع ، فالكل دون الذراع ، فإنه كاذب ، إذ كل واحد واحد يتناول الآحاد على الترتيب ، فلا يلزم من ذلك أن يكون الكل دون الذراع ، بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا أو أكثر .

وإن قلنا ما بين أى واحد وأى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فإنه يصدق إذ أى واحد لا يتناول الآحاد على الترتيب ، فيلزم أن يكون الكل دون الذراع ليتناول أى واحد مع أى واحد كان من الحشيات المستغرقة لعديم النهاية سواء قربت أم بعدت اشتملت على أخواتها أم لم تشتمل . فلذلك يصدق إذا كان ما بين أى حشية وأى حشية أو بين أى عدد وعدد كان متناه أن يكون الكل متناهيا ، فيلزم تناهى السلسلتين .

وهذان البرهانان بعينهما يدلان على أن الأبعاد الجسمانية متناهية من غير تفاوت أصلاً فيفرض فيها سلسلة وحشيات مختلفة أو أجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات على الوجه المفصل .

قال الشيخ:

حكومة

[الاعتبارات العقلية]

الوجود تقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس ، فهو معنى معقول أعم من كل واحد . وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة على الإطلاق ، فنَدعى أن هذه المحمولات عقلية صرفة .

فإن الوجود، إن كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر فإذا أخذ معنى أعم من الجوهرية، فإما أن يكون حاصلًا في الجوهر قائمًا به أو مستقلاً بنفسه.

فإن كان مستقلاً بنفسه فلا يوصف به الجوهر إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء.

وإن كان في الجوهر، فلا شك أنه يكون حاصلًا له والحصول هو الوجود فالوجود إذا كان حاصلًا فهو موجود.

فإن أخذ كونه موجودًا أنه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود و غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد.

ثم نقول "إن كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود إذ وجوده أيضاً معدوم". فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم إذا قلنا "وجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره"، فللوجود وجود ويعود الكلام إلى وجود الوجود، فيذهب إلى غير النهاية. والصفات المترتبة غير^(١) متناهية اجتماعها محال.

أقول:

إن الوجود والماهية والشيئية والحقيقة والذات، وما يناسبها، كلها

(١) في الأصل: الغير.

محمولات عقلية صرفة لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان لوقوع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والإنسان الفرس، وغيرها، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلي.

فإن الوجود، لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والإنسان وغيرها، فهو معنى أعم من كل واحد منها.

قوله: فإذا أخذ معنى أعم من الجوهرية.

أقول:

يريد أن يبين أن الوجود من الاعتبار العقلية غير زائد على الماهية في الأعيان بل زائد في الأذهان. واعلم أن العلماء اختلفوا في الوجود فزعم بعض المتكلمين أنه لا يزيد على الماهية عينا وذهنا، ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا "الإنسان موجود" يجرى مجرى "الإنسان إنسان والموجود موجود" وإذا قيل "الخلأ ليس بموجود" فكأننا قلنا "الملا ليس بخلأ".

ويدلّ على كون الوجود زائدا على الماهية أن الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شيء من خصوص الماهيات بمشترك بينها. فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زائد عليها ويدلّ على كون الوجود مشتركا وجوهه:

الأول، إنّا نتصور الوجود ثم نحكم أنه صادق على كل موجود فلو لم يكن مشتركا بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها.

الثاني، إنّا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم أنه إذا صدق أحدهما

كذب الآخر، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز أن يكونا معا.

الثالث، إذا جزمنا بأن الشيء^(١) في الأعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن الوجود مشتركا، لم يلزم من الجزم بأنه في الأعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غير، من المفهومات عليه عند الجزم بأنه في الأعيان.

وأما إن خصوصيات الماهيات غير مشترك، فهو ظاهر. ثم إننا قد نعلم الماهية ونشكّ في وجودها ونعلم الوجود ونشكّ في كون المتصف به أى شيء هو، فالوجود زائد على الماهية.

وزعم جماعة المشائين أن الوجود زائد على الماهية في الأعيان والأذهان، واستدلّ على إبطاله ببرهان حسن، وهو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية في الأعيان فإما أن يكون جوهرًا قائما بذاته أو عرضا وقسما التالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بين.

وأما بيان إبطال القسم الأول من التالى أن الوجود يصحّ أن يكون صفة للماهيات بأسرها ولا شيء^(١) من الجوهر بصالح كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر.

وإذا لم يكن الوجود جوهرًا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر، والحصول هو الوجود.

وإذا كان الوجود حاصلًا للجوهر فهو لا محالة موجود فإن أخذ كونه

(١) في الأصل: الشيء.

موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود، فحينئذ لا يكون الموجود مقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء، لأن مفهومه في الماهيات انها أشياء لها الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود لا غير.

لكنّا لا نطلق الموجود على الكل إلا بمعنى واحد ومفهوم واحد ثم الذى يدلّ على أن مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود إذ السواد المعدوم ليس وجوده بحاصل فلا يكون وجوده موجود، بل وجوده معدوم.

فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فيكون لا محالة مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثم إنّنا إذا قلنا وجد السواد الذى كنّا قد أخذناه معدوما، وكان وجوده ليس بحاصل ثم حصل وجوده بعد ذلك، فحمل الوجود غير الوجود، فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجود. ثم يعود الكلام بعده إلى وجود الوجود إلى غير النهاية غير واقف عند حدّ.

وعلمت أن الصفات المترتبة غير المتناهية اجتماعها محال، وهذا المحال إنما لزم من أخذ الوجود زائدا^(١) على الماهية فى الأعيان.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن مخالفى هؤلاء، أتباع المشائين، فهموا الوجود وشكّوا هل هو فى الأعيان حاصل، أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا أنه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه، قد نشكّ فى أنه هل له وجود أن لا؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

(١) فى الأصل: زائدا.

أقول:

احتج المشاءون على أن الوجود زائد فى العين والذهن بوجوه من جملتها: إننا نعقل الماهية دون الوجود، وكل شيئين عقل أحدهما دون الآخر فهما متغايران فى الأعيان لا متحدان فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها فى الأعيان.

أجيب بأن الوجود نفس الماهية فى الأعيان وزائد عليها فى الأذهان؛ ولو لزم من هذه الحجة كون الوجود زائدا على الماهية فى العين للزم أن يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره فى الكتاب أنا نعقل الوجود، كوجود العنقاء مثلا، ونشكّ فى أنه هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ ولو اتحد الوجودان، أعنى وجود العنقاء ووجود ذلك الوجود، لامتنع أن يعقل أحد الوجودين مع الشكّ فى الآخر، كما ذكره فى أصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود متسلسلا إلى غير النهاية مترتبا موجودا معا، وهو محال.

ولا يقال بأن وجود الوجود غير زائد على نفس الوجود، فإن الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود.

وأما الماهية، فإنها إنما تكون موجودة بالوجود، فيكون الوجود للموجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها، كالقبلية والبعدية الكائنتين للزمان بمعنى أنهما لا يزيدان على ذاته، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة.

والجواب: إننا يمكننا تصوّر وجود العنقاء مع الشكّ فى أنه هل له فى الأعيان وجود أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية المتصورة مع الشكّ فى وجودها، فإذا دلّ تعقل الماهية مع الشكّ فى وجودها على زيادة الوجود على

الوجود فيدلّ تعقل الوجود المضاف إلى الماهية مع الشكّ في وجوده على زيادة الوجود الأصلي، وهكذا تتسلسل الوجودات مترتبة مجتمعة إلى غير النهاية، وهو محال.

وبهذا البيان يعرف أنه ليس في الموجودات العينية ما عين ماهيته الوجود، كما قيل ذلك في الواجب لذاته لأنّا بعد أن نتصوّر مفهومه ربما شككنا في أنه هل له وجود أم لا؟ فيلزم أن يكون له وجود زائد على الوجود الأول الذي هو نفس الماهية، ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية، وهو محال.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أنه إذا كان الوجود للماهية، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

أقول:

لو كان الوجود زائداً على الماهية عينا، فلا بدّ وأن يكون لذلك الوجود نسبة إلى تلك الماهية، ولهذه النسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة أخرى إلى النسبة وتتسلسل وجودات النسبة إلى غير النهاية مترتبة مجتمعة معاً إلى غير النهاية، وذلك محال نشأ من أخذ الوجود زائداً على الماهية فالوجود نفس الماهية زائداً عليها في الذهن.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعين أن يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً. ثم يحصل محله، فيوجد

قبل محله ولا أن يحصل محله معه إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر.

وأيضاً إذا كان الوجود فى الأعيان زائداً على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا تحتاج فى تصورهما إلى اعتبار تجزء وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا فى حدّ الكيفية.

وقد حكموا مطلقاً أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الوجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعم منه من وجه.

وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فى تحققه إليه. ولا شك أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج فى كون الوجود زائداً فى الأعيان بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهى على العدم خطأ فإنه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجوداً والخصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد فى أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم هو كما كان؟

واعلم أن اتباع المشائين قالوا "إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية". والعجب أن النسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة فيه، إما فى الذهن أو فى العين. فوضعوا فى نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فيه، والثانى ما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء.

ثم إن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم فى الإلهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما يقال: الشيء موجود فى البيت، وفى السوق، وفى الذهن، وفى العين، وفى الزمان، وفى المكان فلفظة "الوجود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحد ويطلق بإزاء الروابط، كما يقال "زيد يوجد كاتبا". وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال "ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه"، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخارجية.

هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشائين له معنى آخر فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر.

أقول:

لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، لا جائز أن يكون جوهرًا. إذ الوجود يصح أن يكون صفة للماهيات ولا شيء من الجوهر بصلاح للصفية، فلا شيء من الوجود بجوهر.

ولا جائز أن يكون عرضًا، إذ العرض لا يحصل مستقلا قائما بذاته. فلا بد له من محل ولا يجوز أن يحصل قبل محله وإلا لزم تقدم الوجود العرضى على الماهية، فيقوم بذاته مستقلا فلا يكون عرضًا توصف به الماهيات، وفرض كذلك، هذا خلف.

ولا جائز أن يحصل مع الماهية، فإن الماهية إنما هى بالوجود لا مع الوجود، ولو كان كذلك لزم أن يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه.

ولا جائز أن تكون الماهية متقدمة على الوجود فتكون موجودة قبل وجودها، فيتقدم الوجود على نفسه أو يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام إلى وجود الوجود ويتسلسل إلى غير النهاية، وهو محال.

قوله: وأيضاً إذا كان في الأعيان زائداً.

أقول:

هذا وجه آخر في أن الوجود غير زائد على الجوهر عينا. وتقريره: أن الوجود لو كان زائداً على الجوهر عينا، فيكون لا محالة قائماً بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين، لأنه هيئة قارة لا تحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزء وإضافة إلى أمر خارج عنها ومحلها، كما ذكروا ذلك في حدّ الكيفية.

وقد حكموا حكماً مطلقاً أن المحل يتقدم على ما يحله من الكيفيات وغيرها، وحينئذ يلزم تقدم الوجود على الوجود، وهو محال، عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر، وهو أن تكون الكيفية أعم من الوجود من وجه، وكذا العرضية ولا يكون حينئذ الوجود أعم الأشياء، كما هو المشهور.

ولأن الوجود إذا كان عرضاً فلا بدّ وإن يكون قائماً بالمحل، ويعنون بقيامه بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر في تحقيقه ووجوده إليه، لكن الحق أن المحل موجود بالوجود ويلزم من ذلك تقدم كل واحد منهما على الآخر ووجوده به، وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية عينية.

قوله: ومن احتج في كون الوجود زائداً.

أقول:

احتج بعض اتباع المشائين على أن الوجود زائد في الأعيان على الماهية أن الفاعل إذا أوجد ماهيته بعد أن لم يكن ولم يفدها الوجود فهي بعد على العدم، وليس كذا؛ وإن أفادها الوجود كان ذلك الوجود حاصلًا لها في الخارج، وهو المطلوب.

وأجيب بأن هذا القائل يفرض ماهية ثم يضم إليها وجودًا، وهو سهو. فإن الوجود أمر اعتباري لا هوية له في العين ليكون الفاعل مفيدًا له، بل يفيد الفاعل إنما هو نفس الماهية العينية لا غير وليس أن الماهية شيء يفيد الفاعل أمرًا آخر هو الوجود.

ثم إذا أضفنا أن الذي يفيد الفاعل هو الوجود يعود الكلام إليه في أن الفاعل أن لم يفد الوجود وجودًا آخر، فهو كما كان على العدم وإن أفاده شيئًا، هو الوجود، لزم أن يكون للوجود وجود آخر إلى غير النهاية. ولا يقال إن الفاعل إنما أفاد نفس الوجود لا وجود الوجود.

ولأننا نقول لمَ ما قلتم هذا في أصل الماهية أن الفاعل هو أفادها لا الوجود الذي هو أمر اعتباري ولا يقال أن الذي أفاده الفاعل إنما هو الوجود دون الوجود. لأننا نقول إن الكلام يعود إلى نفس الوجود كما عاد إلى الوجود.

قوله: واعلم أن أتباع المشائين.

أقول:

إن جماعة المشائين زعموا أننا يمكننا تعقل الإنسان دون وجوده الزائد

على ماهيته فى الأعيان، ولا يمكننا تعقله دون نسبته الحيوانية إليها، لأنها جزء منه .

وأجاب بأن نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس لها معنى إلا كونها موجودة فيه، إما فى الذهن أو فى العين، فيكونون قد وضعوا فى نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فى الإنسان والثانى ما يلزم من وجود الإنسانية حتى يمكن أن يؤخذ فيها بعد ذلك شىء، ولم يقولوا إلا أن الإنسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة.

واعلم أن المشائين الذين هم أتباع المعلم الأول بنوا كل أمرهم فى الإلهيات على الوجود. فإن موضوع العلم الإلهى عندهم الوجود والواجب لذاته هو الوجود المحض فهو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية. ثم إن الوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، فيقال إن الشىء^(١) الفلانى موجود فى المدينة، وفى البيت، وفى الحمام، وفى السوق، والدكان، وهو موجود فى الذهن وفى العين، وكذلك هو موجود فى الزمان وفى المكان فتكون لفظة "الوجود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحد، وما كان كذلك، فهو أمر عقلى.

فالوجود أمر اعتبارى عقلى. ويطلق الوجود أيضاً بإزاء الروابط، فيقال: زيد يوجد كاتباً وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات، فيقال: ذات الشىء وحقيقته ووجود الشىء وعينه ونفسه، فيؤخذ الوجود فى جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف إلى كل واحد من الماهيات الخارجية كما عرفته فى الأمثلة المذكورة.

(١) فى الأصل: الشىء.

هذا ما هو المفهوم عند الناس وعلى ما يوجبه البرهان العقلى يقتضى أن يكون الوجود أمراً كلياً عقلياً لا هوية له فى الأعيان، فإن كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر، فيجب عليهم أن يبرزوه ويلزمهم بيانه فى دعاويهم، وحينئذ لا ينبغى أن يأخذوه أنه أظهر الأشياء وأجلها حتى أنه لا يجوز أن يعرف بشيء^(١) أصلاً

قال الشيخ:

واعلم أن الوحدة أيضاً ليست هى بمعنى زائد فى الأعيان على الشيء، وإلا لكانت الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وحدة. وأيضاً يقال: واحد وأحاد كثيرة، كما يقال: شيء وأشياء كثيرة.

ثم الماهية والواحدة التى لها إذا أخذتا شيئين فهما اثنان: أحدهما الوحدة، والآخر الماهية التى هى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات، منها أننا إذا قلنا هما "اثنان" يكون للماهية دون الوحدة وحده، ويعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية.

ومنها أن يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. وإذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقلى، فإن العدد إذا كان من الأحاد والوحدة صفة عقلية فيجب أن يكون العدد كذلك.

أقول:

الوحدة ليست فى الأعيان شيئاً زائداً على الماهية المقولة عليها، وإلا لزم أن يكون فى الأعيان ماهية ووحدة متغايرتين، فهما اثنان فلكل واحد منهما

(١) فى الأصل: الشيء.

وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أخرى، إذا الوحدة حقيقة من جملة حقائق^(١) الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان:

الأول: إنّنا إذا قلنا هما اثنان أن يكون للماهية دون الوحدة وحدة أخرى ويعود الكلام متسلسلا إلى غير النهاية وهو محال.

الثاني: أن يكون لكل من الوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى وحيثّ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا من صفات غير متناهية، وهو محال. لا يقال أنه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى، بل وجود الوحدة ووحدتها هي الوحدة بعينها فلا يلزم التسلسل، لأنّنا نقول: إذا زادت الوحدة على الماهية، كالوجود وزعمت أن وجود الوحدة ووحدتها هي الوحدة، فلذا يجب أن نقول أن الوجود الزائد على الوحدة التي في العين تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به: وإذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتباري أيضاً، إذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بدّ وأن يكون العدد كذلك.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الأربعة إذا كانت عرضا قائما بالإنسان مثلاً، فإما أن يكون في كل واحد من الأشخاص الأربعة تامة، وليس كذا أو في كل واحد شيء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير

(١) في الأصل: حقائق.

العقل أو ليس فى كل واحد الأربعة ولا شىء منها، فليست على هذا التقدير أيضا فى غير العقل.

فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى الشرق إلى آخر فى الغرب، فيلاحظ الاثنينية. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فيأخذ أيضا فى الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

أقول:

هذا وجه آخر فى أن العدد أمر اعتبارى عقلى وجعل الأربعة التى هى عدد مركب من الآحاد مثالا، فقال إن الأربعة التى هى نوع من العدد لو كانت موجودة فى الأعيان وليس بجوهر، لافتقارها إلى المحل، فهى عرض قائم بالإنسان مثلا.

فأما أن يكون فى كل من الأشخاص الإنسانية كل الأربعة، وبطلانه ظاهرا وبعضها، أعنى الوحدة، فلا يكون فى كل شخص إلا الوحدة فقط دون الأربعة فمحل الوحدة والأربعة هو العقل وإن لم يكن فى كل شخص لا الأربعة ولا بعضها، فمحلها لا بدّ وإن يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل إلا العقل، وهو المطلوب.

ولما علمت أن الوحدة أمر عقلى اعتبارى فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى المشرق، كإنسان أو غيره، إلى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك الذهن حينئذ إثنينية.

وكذلك إذا رأى إنسان جماعة كثيرة من نوع واحد، أو من أنواع أخذ

منهم بحسب مراده ثلاثة أو أربعة أو خمسة بحسب ما يقع نظره عليه وفيه بالاجتماع، وكذلك يأخذ فى الأعداد مائة مئات وعشرات، وأمثال ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن الإمكان للشيء متقدم على وجوده فى العقل فإن الممكنات تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح أن يقال إنها توجد، ثم تصير ممكنة. والإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات.

ثم هو عرضى للماهية وتوصف به الماهية فليس الإمكان شيئاً قائماً بنفسه وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكناً إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أولاً، لا يوجد فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية فيفضى إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة.

أقول: لو كان الإمكان زائداً على ماهيات الممكنات فى الأعيان، لكان موجوداً من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، وإلا لما وصف به غيره فإنما كان وصف الشيء يجب افتقاره إلى ذلك الشيء والمفتقر لا يكون واجب الوجود لذاته والإمكان، لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة، فليس واجب الوجود لذاته ولا يجوز أن يكون ذلك الوجود ممكناً لذاته وإلا لاحتاج إلى علة هى الماهية.

إذ كل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره ووجوب الممكن إنما حصل بنفس الماهية، فوجود الممكن معلول للماهية، وكل معلول ممكن، فوجود الممكن ممكن، فيكون له إمكان آخر عائداً إليه الكلام فى أن إمكان الإمكان ليس نفس الإمكان، إذ إمكان الممكن سابق عليه وما هو سابق على

الشيء لا يكون نفسه، ينتج أن وجود الإمكان ليس نفس وجود الممكن وإنما
وجب تقدم الإمكان على وجود الممكن لأن وجود الممكن معلق بإمكانه فيقال
إنما وجد لإمكانه ولا يقال إنما أمكن لأنه وُجد وكل ما علل بشيء يجب أن
يكون متأخرا عنه.

وأما أن كل ما وجب قبل الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء، فلامتناع
تقدم الشيء على نفسه، فإمكان الإمكان زائد على نفس وجود الإمكان،
ويعود الكلام إلى إمكان الإمكان إلى غير النهاية، فيلزم وجود سلسلة إمكانية
مترتبة غير متناهية موجودة معا، وهو محال.

وهذا الإمكان غير الإمكان الذي يجب تقدمه على الحادث بصدق
الإمكان الأول الاعتباري على الحادث والأزليات والإمكان الاستعدادي لا
يوجد للأزليات.

قال الشيخ:

وكذا الوجوب فإن الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقدّم بنفسه
فهو ممكن فله وجوب وإمكان فيذهب إعداد إمكاناته ووجودياته مترتبة إلى
غير النهاية.

ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو ما إذ "يجب ثم يوجد" ولا
"يوجد ثم يجب" ثم للوجود وجوب وللوجوب وجود، وهكذا يلزم سلسلة
أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية،
وهي ممتنعة لما سبق.

أقول :

الوجوب غير زائد فى الأعيان على الماهية الواجبة وإلا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فإن لم يقم بنفسه كان ممكنا، وكل ممكن فله إمكان من ذاته ووجوب بالغير .

والكلام عائد إلى الإمكان والوجوب ذاهبة جزئياتهما إلى غير النهاية مع الترتيب والمعية، وذلك محال .

ثم إن كان الوجوب بالغير متقدما على وجوده إذ يجب أولا بالغير .

ثم يوجد ثانيا، لا أنه يوجد أولا ثم يجب ثانيا . وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فللوجوب وجود وللوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر إلى غير النهاية، وذلك محال .

وإذا كان الوجوب الذى هو صفة للوجود قائما بذاته، فإما أن يكون ممكنا لذاته أو واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته وإلا لزم المحال الأول ولا واجب لذاته وإلا لاحتاج إلى غيره لاحتياج الصفة إلى الموصوف، وهو محال .

ثم الوجوب إن قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوبه زائدا عليه لإمكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشك فى أنه واجب أو ممكن، فيكون وجوب الوجود مغاير النفس الوجوب، والكلام عائد فى هذا الوجوب الثانى، كالوجوب الأول، وكذا فى الوجوب الثالث إلى غير النهاية، فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا إلى ما لا يتناهى، وعرفت استحالة .

قال الشيخ :

واعلم أن لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر فى الأعيان فإن جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود وللخصوص السواد وجود آخر، جاز لحق أى خصوصية اتفقت بها إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، وإلا ما أمكنت مع ما يضادها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها.

وأيضاً اللونية أن كان لها وجود مستقل فهى هيئة، إما أن تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها أو فى محله، فللسواد عرضان، لون وفصله لا واحد.

والإضافات أيضاً اعتبارات عقلية، فإن الأخوة مثلا، إن كانت هيئة فى شخص فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلها. فأحدى الإضافتين غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فرضت موجودة ذات واحدة وإضافتهما إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هى؟

فتعين أن يكون كل واحدة من الإضافتين موجودا آخر. ثم الإضافة التى لها المحل يعود هذا الكلام إليها ويتسلسل على الوجه الممتنع فإذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

والعدميات، كالسكون أمر عقلى؛ فإن السكون إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق فى الأعيان، ولكنه فى الذهن معقول، والإمكان أيضاً أمر عقلى، فيلزم أن تكون الأعدام المقابلة كلها أمورا عقلية.

أقول :

النوع إما بسيط أو مركب ، لأن النوع يجب أن يكون متحصّل الذات فى
الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فإن كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج ، فهو
النوع المركب ، كالإنسان وإن لم يتغير فى الخارج ، بل كان جعل كل واحد
من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر ، فهو النوع البسيط ، كالسواد المتحصل فى
الذهن من اللون وهو جنس .

وجامعية البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الألوان امتيازاً
ذهنياً دون الخارجى الذى يكون جعل الجنس فيه ، فهو جعل الفصل والنوع ،
لأن الذى جعل السواد لوناً هو بعينه جعله سواداً فلذلك لا يقال : جعل لوناً
فجعل سواداً كما لا يقال : جعل سواداً فجعل لوناً ، بل يجعلهما شيئاً واحداً
فى الخارج حتى إذا وجد هذا اللون وجد السواد وإذا لم يوجد هذا السواد فلا
يوجد هذا اللون .

بل إن وجد كان لوناً آخر غير السواد . فالسواد وغيره من الألوان
البسيطة لا تنسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران
فصل ولا مع اقترانه .

وأما ذاتيات الأنواع المركبة متغايرة الجعلين ، فإن الحيوان الذى هو نوع
مركب شارك النبات فى الجسمية والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانية ، فجعله
جسماً نامياً فى الأعيان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز أن يزول عن
الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجوداً .

فإن سائر أنواع الحيوانات تبقى أجسامها بعد موتها ؛ فيقال : أن كل
واحد منها جعل جسماً فجعل حيواناً ، إذ الذاتى الأعم ، أعنى الجسم ، يغير
الذاتى الأخص ، أعنى النفس الحيوانية ، فى الخارج بخلاف الأنواع البسيطة .

فإن لونية السواد لو كان لها وجود مغاير لخصوص السواد لأمكن أن يزول عنها خصوص السواد ثم يعرف بها خصوص البياض، والتالى باطل فكذا المقدم.

وبيان الشرطية: أن اللون لو اقتضى لذاته أن يكون سوادا أو بياضا لزم أن يكون كل لون إما سوادا أو بياضا وليس ولو كان اللون مغايرا لخصوص السواد فى العين كان لنا أن نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه، فنقرن بها خصوص البياض، كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها مبدلة بأخرى، كزوال صورة الهوائية عن هيولاها والحاق صورة الماهية بها، وبطلان التالى ظاهر. فذاتيات الأنواع البسيطة هى واحدة فى الخارج لا جعلان فيها وإن تغايرت فى المفهوم العقلى.

قوله: وأيضاً اللونية.

أقول:

هذا وجه ثان فى أن اللونية اعتبار عقلى لا يزيد على السواد والبياض فى الخارج، إذ لو كان لها وجود مستقل عني لكانت هيئة، فإما أن تؤخذ هيئة فى السواد، أو فى محله.

فإن أخذ هيئة فى السواد، فيجب أن يؤخذ السواد قبلها لأنها وحينئذ لا يُسمى السواد لونا فلا تكون اللونية أعمّ من السواد والبياض وغيرهما، وليس كذا وإن كانت موجودة فى محل السواد عرضان، لون وفصله، لا عرض واحد.

والعقل يحكم بأن السواد شىء^(١) واحد محسوس لا كثرة فيه وهو

(١) فى الأصل: شىء.

عرض واحد بالأجسام فاللون نفس السواد فى الأعيان وزائد عليه فى الأذهان.

قوله: والإضافات أيضاً اعتبارات عقلية.

أقول:

زعم أن الإضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الأعيان واحتج فى الكتاب بأن الأخوة التى من مقولة الإضافة العرضية إن كان لها وجود فى الأعيان كانت هيئة فى شخص، هو زيد مثلاً، ولها إضافة إلى شخص آخر، هو عمرو، إذ الأخوة الإضافية إنما تكون بين شخصين أو أكثر وإحدى الإضافتين غير الأخرى وهما، أى الإضافتان، غير نفس الإضافة.

فإننا إذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتاً واحدة وأضافتها إلى شخصين متغايرين، هما زيد وعمرو، فلا يكونان نفس الإضافة، وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من الإضافتين موجوداً آخر غير الإضافة الأصلية.

ثم إن الإضافة التى لها إلى محلها يعود الكلام إليها فى أنها موجودة من جملة الموجودات مغاير للإضافة السابقة، فيتسلسل إضافات مترتبة مجتمعة معاً إلى غير النهاية، وذلك محال. لزم من كون الإضافة موجودة فى الخارج وكلها إضافات عقلية وتدلّ على عرضية الإضافة تبدلها مع بقاء موضوعها فتكون عرضاً إلا أنها من أضعف الأعراض.

وليست الإضافة نفس الشخص الموصوف بها وإلا لاتصف بها دائماً ما دامت ذاته موجودة، وليس كذا. فإن الأبوة، لو كانت نفس مفهوم الأب لوجب أن يكون الأب الشخص الموصوف بها دائماً أباً، وليس كذا بل ذات الأب توجد أولاً ثم تلحقها بعد زمان الأبوة فيصير حينئذ أباً.

ولو كانت الأبوة التى هى الإضافة عدمية محضة لكان نقيضها، وهو اللاأبوة، وجودية ولما كانت اللاأبوة أمرا عدميا، فالأبوة أمر وجودى حاصل للعقل موجود فيه.

قوله: والعدميات، كالسكون، أمر عقلى.

أقول:

العدميات والأعدام المقابلة للملكات لا صورة لها فى الأعيان ولا هى عدم محض، بل هى أمور عقلية ثابتة فى الذهن وذلك كالسكون والعمى والظلمة وأمثالها.

إذ السكون مثلا، إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة، والانتفاء لا هوية له فى الأعيان وكذا الإمكانان المأخوذان فى التعريف كلاهما أمران عقليان ثابتان فى الذهن لا غير فالأعدام كلها، أعنى المقابلة للملكات، أمور عقلية.

قال الشيخ:

واعلم أن الجوهرية أيضاً ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسمية، بل جعل الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرًا، إذ الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل، والمشاءون عرفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية فإذا قال الذائب عنهم أن الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع.

ثم إذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع فيكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل إلى غير النهاية.

فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية، ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود.

فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا.

وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأما الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني. والمحمولات من حيث إنها محمولات ذهنية، والسواد عيني والأسودية لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد لم تدخل فيها الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم لقل عليه أنه أسود، فإذا كان شيء ما له مدخل في الأسودية، فلا يكون إلا أمرا عقليا فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان.

وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولة، كقولنا "كل جيم هو ممكن"، فالممكنة والإمكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية. فإنها وإن كانت محمولا عقليا، فالسواد عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر.

وإذا قلنا "جيم هو ممتنع في الأعيان" ليس معناه أن الامتناع حاصل في الأعيان بل هو أمر عقلي نضمه إلى ما في الذهن تارة وإلى ما في العين أخرى، وكذا نحوه. ففي مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الأعيان.

وإذا علمت أن مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل، كالإمكان واللونية

والجوهرية محمولات عقلية، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية. وليس إذا كان الشيء محمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا، كان لنا أن نلحقه في العقل بأى ماهية اتفقت ويصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

أقول:

ليست الجوهرية فى الأعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية، بل هى من الاعتبارات العقلية فإن جعل الشيء جسما أو عقلا أو معنى، هو بعينه جعلها جوهرًا.

ثم الجوهرية عند صاحب الإشراق ليست عبارة إلا عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل. وأما جماعة المشائين فقد عرفوا الجوهر بأنه "الموجود لا فى موضوع"، فالوجودية أمر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له فى الخارج.

فإن قالوا بأن هذا التعريف ليس بحدّ ولا رسم تامّ بل رسم ناقص والجوهرية أمر آخر وراء هذا التعريف. فإذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عاداتهم أن يجعلوا الحقائق^(١) المعلومة لكثرة ما لزمهم من الأقوال مجهولة.

ثم إذا كانت الجوهرية أمرا آخر موجود فى الجسم مثلا حاصلا فيه، فهى موجودة لا فى موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أخرى زائدة عليها ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية، وهو محال.

(١) فى الأصل: الحقايق.

فالصفات التى يوصف بها الموصوف كلها تنقسم إلى قسمين :

أحدهما: الصفات العينية التى لها صورة فى العقل ، كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها .

وثانيهما: الصفات الذهنية ، وهى التى لا وجود لها فى العين بل فى العقل ، ووجودها فى العين ليست إلا نفس وجودها فى الذهن ، وليس لها وجود غيرها فى الذهن ، فيكون الكون لها فى الذهن فى مرتبة كون غيرها فى الأعيان . وذلك كالوجود ، والوجوب ، والإمكان ، والوحدة ، والجوهرية ، واللونية ، وغير ذلك من الاعتبارات العقلية المذكورة . ثم إن الشئ^(١) الذى له وجود فى خارج الذهن فيجب ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه .

وأما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فلا يطابقها ما فى الخارج والمحمولات بأسرها ، من حيث إنها محمولات أمور عقلية ، لأنك عرفت أن المحمولات كلية والكلية لا يوجد فى الخارج .

والسواد لما كان له صورة فى خارج الذهن فهو عينى ، والأسودية ذهنية لأنها لما كانت عبارة عن شئ^(١) ما قام به السواد وشئ ما أمر عقلى اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجوهرية فإنه لو أمكن قيام السواد بغير الجسم ، لصح أن يقال عليه أنه أسود ، فشئ ما قام به السواد وكل ما له مدخل فى الأسودية ليس إلا أمرا عقليا لا غير وإن كان السواد فى ذاته موجودا فى الأعيان .

(١) فى الأصل : الشئ .

واعلم أن الصفات العقلية إذا اشتق منها شيء ثم صارت بعد ذلك محمولة كقولك "كل ج هو ممكن"، فإن الممكنية المشتقة من الإمكان كلاهما، أعني المشتق والمشتق منه، أمران عقليان لا غير، وهذا بخلاف الأسودية فإنها وإن كانت من المحمولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عيني وهو وحده لا يحمل على الجوهر، فلا يقال الجسم سواد، بل لا يحمل إلا بالاشتقاق فيقال إنه أسود أو ذو سواد.

وكذلك إذا قلت "ج هو ممتنع في الأعيان"، فليس معنى ذلك أن الامتناع له هوية في الأعيان، بل هو أمر عقلي فتضمه تارة إلى ما في الذهن وإلى ما في العين مرة أخرى، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية.

والغلط في مثل هذه الأشياء إنما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة في الوجود العيني. وكثيرا ما يوجد هذا الغلط في كلام المتأخرين فاعتبره التفطن لكيفية حل مغالطهم، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التي ذكرناها، لما كانت كلها محمولات عقلية فلا يجوز أن تجعل أجزاء للماهيات العينية والحقائق الخارجة لامتناع أن يكون الذهني المحض، الذي لا وجود له في الأعيان، جزءا مما هو في الأعيان.

واعلم أن الشيء إذا كان أمرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الحيوان والنوعية المحمولة على الإنسان، فليس لنا أن تلحقه في العقل بأي ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز إلحاقها إلا بما يصلح له بخصوصه.

قال الشيخ:

فصل

[العرضية]

قال أتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الأعراض، وهو صحيح، فإن العرضية أيضاً من الصفات العقلية. وعلل بعضهم بأن الإنسان قد يعقل شيئاً ويشكّ في عرضيته ولم يحكموا في الجوهرية هكذا، ولم يتفكروا بأن الإنسان إذا شكّ في عرضية شيء، يكون قد شكّ في جوهريته. وكون السواد كيفية أيضاً عرضي له، وهو اعتبار عقلي.

وما يقال أنه "نعقل اللون ثم نعقل السواد" نحكم بل لقائل أن يقول "نعقل أولاً أن هذا سواد ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كيفية". ونحن لا نحتاج إلى هذا، إنما هو قول جدلي وعمدة الكلام ما سبق. أقول:

إذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض غير داخلية في ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية.

وعلل بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الأعراض بأننا قد نعقل بعض الأشياء ونشكّ في عرضيته ولو كانت العرضية داخلية في حقيقة الأعراض لم يمكن ذلك وهذا القائل لم يدر أنه إذا شكّ في عرضية شيء فقد شكّ في جوهريته وكان ينبغي على هذا أن يحكموا بأن الجوهر غير داخل في حقيقة شيء من الجواهر لإمكان تعقل شيء مع الشكّ في جوهرية، مثل كون العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض.

فالعرضية لا تزيد في الأعيان على نفس السواد والبياض وغيرهما من الأعراض، وكون السواد والبياض وسائر الأعراض كيفية عرضية لكل منها وذلك من الاعتبار العقلية والصفات الذهنية.

وقول بعض العلماء: "إننا نعقل اللون ثم نعقل السواد بعد ذلك" ومستند هذا هو التحكم لا غير، بل لقائل أن يعكس الأمر ويحكم بأننا نعقل أولاً أن هذا الشيء سواد، ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كيفية عرضية ولا يحتاج إلى هذا القول الجدلي بعد ما سلف من البرهان الدالّ على أن العرضية غير زائدة عن نفس السواد وغيره من الأعراض فإنه هو المعتمد عليه.

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[المشائيون والأشياء]

وهي أن المشائين أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بأمر سلبي، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض، كالسواد مثلاً، عرفوه بأنه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضي، واللونية عرفت حالها. فالأجسام والأعراض غير متصورة أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم وقد عرفت حاله.

ثم إن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها. وهو غير جائز إذ يلزم منه أن لا يعرف في الوجود شيء ما والحق أن السواد شيء واحد بسيط، وقد عُلّق وليس له جزء آخر مجهول،

ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد يعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما.

أقول:

إن أتباع المشائين يلزمهم على قواعدهم أن لا يعرف الإنسان شيئاً؛ إذ الجواهر عندهم لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بالموجود لا فى موضوع. وعرفت أن الوجود أمر اعتبارى ليس نفس الماهية ولا جزءاً منها ولا فى موضوع قيد سلبى لا يصلح للتعريف الذى إنما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطلاع عليها.

وأما الناطقية، والصاهلية، وغيرهما مما يُقال إنها فصول، ليست بفصول. بل هى لوازم للفصول المجهولة التى لا نعرفها مهما كنا فى هذا العالم. وأما الأعراض، كالسواد الذى عرفوه بكونه لونا جامعاً للبصر فاللونية أمر اعتبارى لا يزيد على نفس السواد وجمع البصر أمر عرضى للسواد غير داخل فى حقيقته. وكذا حكم باقى الألوان والأعراض، ويلزم من ذلك أن تكون الجواهر الجسمانية والروحانية وأعراضها غير معلومة لنا ولا متصورة أصلاً. وكان الوجود عندهم من أظهر الأشياء، وعرفت أنه أمر اعتبارى لا هوية له فى الأعيان، هذا حال التعريفات بالذاتيات الحدية.

وأما إذا فرضنا التعريف باللوازم العرضية، فالكلام عائد فى خصوصيات تلك فى اللوازم، فيلزم اما الدور أو التسلسل، وهما محالان.

ويلزم مما ذكره أن لا يعرف في الوجود شيء ما أصلاً. والعقول السليمة تأباه.

فالحق الذى لا ارتياب فيه أن السواد شيء واحد بسيط الأجزاء له فى الأعيان مجهولة وقد عُقلت ذاته كما هى ولا يمكن أن يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه.

وأما من شاهده فقد استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس. فالسواد والبياض والروائح^(١) والطعوم والأصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية لا يمكن أن تعرف بشيء أصلاً. وأما الحقائق^(٢) المركبة من الحقائق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسايطها فإن كل من تصور الحقائق^(٢) البسيطة متفرقة فإنه لا بدّ وأن يعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما، فمعرفة البسائط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها.

فإن من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتعريف الأبيض أنه جسم كثيف ملون بالبياض؛ والمعرفة العرضية والأحوال والأفعال والصفات، كمعرفة الإنسان بصورته ولونه وشكله أو كتابته أو صنعتته أو معرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه وغير ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن المقولات التى حرّروها، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه اتخذ المحمول

(١) فى الأصل: والروائح.

(٢) فى الأصل: الحقائق

بخصوصه أيضاً صفة عقلية، كالمضاف والأعداد بخصوصها كما سبق؛ وكل ما تدخل فيه الإضافة أيضاً. ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينية.

أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى، كالرائحة مثلاً والسواد، فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أنه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا فى أنفسهما صفتين محققتين فى الأعيان. ولو كان كون الشئ عرضاً أو كيفية ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

أقول:

قد عرفت أن المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية. فالمقولات العشر، التى هى الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والإضافة والملك، وأن يفعل، وأن يفعل، كلها من حيث مقوليتها ومحموليتها اعتبارات عقلية.

وبعضها المشتق منه، أعنى البسيط الذى منه أخذ المحمول لخصوصه، كالمضاف فإن الأب مشتق من الأبوة والأخ من الأخوة، فهى أيضاً من الصفات العقلية.

وأما الأعداد بخصوصها، كالخمس والعشرة والمائة والألف وغير ذلك من الأعداد، فقد عرفت أن ذلك كله صفة عقلية وكل ما تدخل فيه الإضافة من المقولات فهو صفة عقلية، كالأين والمتى والوضع والملك. فإن الإضافة تعمها وهى الذاتى الأعم، وليطلب تفصيل هذا من "شرح كتاب التلويحات" من تأليفنا.

واعلم أن السواد والبياض وسائر الألوان والطعوم والروائح، وإن كانت

فى أنفسها صفات عينية إلا أن دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقلى معناه أنها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا.

والبرهان العام فى الكل أنه لو كان كون الشئ جوهرا، أو عرضا، أو كيفية، أو إضافة، أو غير ذلك موجودا آخر لعاد إليه الكلام، فى أنه موجود من الموجودات ويلزم منه وجود سلسلة مترتبة موجودة معا وعرفت بطلانه على الوجه الذى قررناه غير مرة، فافهم ذلك.

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[إبطال الهيولى^(١) والصورة]

قال المشاءون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال. والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام لاشتراكها فى الجسمية وافتراقها فى المقادير ولأن جسما واحدا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف.

ويردّ عليهم أن الاتصال يقال فيما بين الجسمين، فيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخر وهو الذى يقابله الانفصال. وفى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلا فما قولك فيمن يدعى أن الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

وقول القائل: إنها أعراض، لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة

(١) هى جوهر الأشياء وهى بمعنى الأصل والمبدأ والمادة الأصلية للشئ.

مثلاً، ليس إلا دعوى؛ إن جعل هذا المقدار، ذاهباً في بعض الجهات عرضاً، فلا يلزم منه أن المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض.

فإن ما يزداد بالطول عند المدّ ينتقص من عرضه وكذا ما يبسط في العرض ينتقص من طوله فيتصل في المدّ بعض أجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل؛ والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم في الجهات.

وقولهم: "الاتصال لا يقبل الانفصال"، صحيح إذا عني به الاتصال بين الجسمين؛ وإن عني بالاتصال المقدار، فيمنع أن المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنه اشتراك في اللفظ، فيوهم أن المراد منه الاتصال الذي يبطله الانفصال.

وقول القائل: "إن الأجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها" كلام فاسد، فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

وما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير مختلفة وتشاركت في أنها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلا لشيء غير المقدار، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار، وهو فاسد.

فإن المقدار إذا زاد على المقدار لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار إذ لا تفاوت في المقادير إلا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولأن أحدهما أتم والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف، والحرّ الأشد

والأضعف ولا نعنى بالنور الأشد والحرّ الأشد إلا شدته فى الممانعة والقدرة وغير ذلك. وليس شدة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة إذ الظلمة عدمية، ولا أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على أملس، كالمرآة من نير، بل تمامية وكمال له فى الماهية. ففى الطول أيضا هكذا فإن هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول فإنه أتم طولية ومقدارية والزيادة أيضا طول فإن لم نسمّ هذا "شدة فى الطول"، بسبب أن هاهنا يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الأتم بياضا فإنه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالأشد بياضا فيجعل الجامع "الأتمية" دون الأشدية، ولا مشاحة فى الاسم.

فحاصل الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هى المقادير الخاصة، وكما تشاركت الأجسام فى المقدار المطلق وافترت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية وافترت بخصوص المقادير المتفاوتة.

وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها، وأما ما قيل فى القمقمة الصياحة "إن النار لا تداخلها"، فذلك صحيح.

وأما الشق فليس كما ذكره المشاءون من زيادة المقدار بل لأن الحرارة مبددة للأجزاء. فإذا اشتدت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد والخلا كما بين فى الكتب ممتنع فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلا ينشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأما ما يقال " إنه يمصّ القارورة فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء " غير مسلم. فإن بعد المصّ لا يمكن الحكم بأن عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرج منه دخول الماء ويبقى له منفذ ما.

ولا يمكننا أن نحكم بأن الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحس أنه لو كان التخلخل متصوّراً، كما يقولون، بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام.

فإن المقادير إذ ازدادت والعام قبلها كله ملاً، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية أظهر. ثم القمقمة الصياحة التى عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئة، أيزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ أو تنشق ثم يزداد المقدار؟ فإن كان تنشق القمقمة ثم يزداد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّوه به.

وكذا أن كانا معاً، فإن الشق يكون سببه شيئاً آخر متقدماً عليه. وإن زاد المقدار أولاً، فيلزم منه التداخل. وإن قيل أنه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا.

فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلخل جسم لطيف كالهواء، حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته أن كان لها قوة. ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات، كالماء وغيره من المائعات إذا تسخّنت، ولو ضمّنا أجزاءها^(١) لانضمت ورجعت إلى المقدار الأول فتقرر

(١) فى الأصل: أجزائها.

من هذا أن الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وإن ليس للخردلة مادة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاءون. وهذا رأى الأولين الأقدمين من الحكماء.

وما يقال: "إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد أو متقدر فيكون زائداً عليه" ليس كلام مستقيم. فإننا إذا قلنا أن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه. والحقائق^(١) لا تبتنى على الإطلاقات لما يجرى فيها من التجوزات. فربما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئاً مع المقدار ، فيقول الجسم شيء له المقدار.

فإذا رجع إلى الحقيقة، لم يجد الشيء إلا نفس المقدار وإذا أطلق في العرف مثل قولهم "بعد بعيد" لا يدلّ أن البعدية في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوز كما يقال "جسم جسيم".

ويجوز أن يقال "الجسم ممتد" بمعنى أن له امتداداً خاصاً في جهة معينة، فيرجع حاصله إلى أن المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة معينة، ويجوز ذلك.

فهذه المغالطات لزمته من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات ومن ظنهم أن الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بشيء^(٢) زائد على المقدار وذلك غير مستقيم.

أقول:

زعم بعض المشائين أن الجسم الطبيعي مركب من الهولى والصورة

(١) فى الأصل: الحقائق.

(٢) فى الأصل: بشئ.

وهما ذاتيا الأجسام؛ وإذا لم يكن الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ^(١) فيكون كل جسم فى نفسه متصلا واحدا، كما هو عند الحس لكنه إذا حُزئ^(٢) يتجزأ^(٣)؛ والاتصال الامتدادى الذى لا يتغير هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هى الجوهر القابلة للأمور الجسمية.

وكل عاقل يتعرف بوجود أمر قابل للصورة والأعراض دون الحاجة إلى برهان، إذا تصور مفهوم هذا اللفظ والذى استقرّ عليه رأى المعلم الأول أن الهيولى أبسط من الجسم والاتصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لأن الجسم البسيط لما كان فى نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال، فالتصل القابل للانفصال: إما أن يكون الاتصال نفس حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها لا جائز أن يكون نفس حقيقته إذ لو كان الاتصال نفس المتصل لما كان المتصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال.

أما الاتصال، فإن الشئ لا يقبل نفسه؛ وأما الانفصال، فلأنه إن أخذ ضدّا فالشئ^(٤) لا يقبل ضده ولا بجامعه وإن أخذ عدما مقابلا للملكة فيحتاج إلى محل يبقى معه.

فكما أن البصر محتاج إلى محل يكون فيه ويضاف إليه، فكذلك العمى وإذا لم يقبل الضدّ ضده بل محله هو القابل والبصر لا يقبل العمى بل محل البصر.

(١) فى الأصل: يتحزى.

(٢) فى الأصل: جزء.

(٣) فى الأصل: يتجزء.

(٤) فى الأصل: فالشئ.

فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للاتصال وليس الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتصل وإلا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال أولا لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادى، فهو جزؤه^(١) لا نفسه ولا خارج عنه.

وكل ما له جزء فلا بد له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهولى والاتصال المقبول هو الصورة. والجسم مركب من الهولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة، فإنها أعراض لا تتبدل حقيقة الشمعية، ولولا بيان أن الاتصال داخل فى حقيقة الجسم لما لزم أن تكون الهولى غير الجسم. قوله: والمقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام.

أقول:

المشاءون الذين زعموا أن الجسم مركب من الهولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتقرير المذكور، زعموا أن المقدار الجسمانى عرض غير داخل فى حقيقة الأجسام، إذ الأجسام بأسرها اشتركت فى الجسمية الجوهرية وافترقت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز.

فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير ورود مادة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شىء منه، فالمادة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر، وهى باقية غير متبدلة لا تفتقر إلى محلها من المقادير

(١) فى الأصل: جزئه.

المختلفة؛ فالمادة موضوعة لتلك المقادير الحالة فيها، فالمقادير أعراض حالة في تلك المادة الموضوعة لها.

قوله: ويردّ عليهم.

أقول:

لما ذكر بالحجتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما أن الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين في الخارج بحيث يتوهم بينهما اتصال أو يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، أو يتوهم أن أجزاء الجسم المتصلة بينهما اتصال، إما بوجود عرضين قارين واتصال محليهما وهذه الاتصال كلها أعراض لا تكون أجزاء للجسم الجوهرى.

وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين شيئين، بل ما يكون حاصلًا في الجسم ويسمّون هذا الاتصال بالامتداد الصورى، وهو "جوهر".

ولقائل أن يقول: إن هذا الامتداد الاتصالي لا يقابل الانفصال المذكورين في الحجة، بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو كان الامتداد الجوهرى مقابلا للانفصال لم يكن أحدهما محلا للآخر.

ولما كان فى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل الانفصال بالكلية وحينئذ لا تتم الحجة المذكورة، ثم ادعى بعد ذلك أن الجسم الجوهرى هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير.

وأما ما قيل: إن الامتدادات الثلاثة أعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية

لأنها تتبدل على موضوع، كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمعية، ليس إلا دعوى لا برهان عليها. فإنه أن جعل هذا المقدار ذاهبا في بعض الجهات، من الطول والعرض والعمق، عرضا فلا يلزم من ذلك أن يكون المقدار نفسه عرضا للجسم أو عرض، إذ ما يزداد من الطول في الشمعة المعينة العريضة العميقة عند المدّ ينقص من عرضها وعمقها.

وكذا ما ينبسط في العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق، وكذا ما ينقص ما يزداد في العمق ينقص من الطول والعرض، فيتصل بالمدّ بعض الأجزاء التي كانت متفرقة، وتتفرق بعض الأجزاء التي كانت متصلة، فذهاب المقدار في الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البديل عرض لازم له.

وأما آحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل، والجسم ليس إلا نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت في الشمعة لم يتغير وإنما التغير للأوضاع والذهاب في الجهات المختلفة والامتدادات الثلاثة هي التي توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المقدار المحسوس لأجل التبدل.

فإن الامتداد الجوهري مفروض تبدله هكذا حكمه، فإن عدم تبدل الامتداد الجوهري إلى جهة من الجهات ممتنع لاستحالة أن يكون الجسم الذي فيه الامتداد إلى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهي إلى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي إذا بقى حاله لم يتبدل في قطر في حال صغره، كما كان في حال كبره يلزم أن يكون للقطر الصغير امتدادا آخر أكبر منه يفضل عليه، وذلك محال.

وأما قوله: أن الاتصال لا يقبل الانفصال، الذي هو ضده أو عدمه المقابل ليكون القابل لذلك هو الهيولى، إنما يستقيم ذلك إذا عني بالاتصال

الاتصال الذى بين الجسمين فانهما من حيث هما متصلان لا يقبلان الانفصال؛ وأما إذا عنى بالاتصال نفس المقدار فلا نسلّم أن المقدار نفسه لا يقبل الانفصال. فإن المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل أخرى، وهى القابلة للأمرين.

واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يقتضى الغلط من جهة اشتراك اللفظ فيتوهم أن الإنسان المراد بالاتصال الذى يطله الانفصال، وليس كذلك.

وأما قول المشائين: إن الأجسام تشاركت فى الجسمية وتخالفت فى المقادير المختلفة فيلزم أن تكون المقادير خارجة عن حقيقة الأجسام فتكون أعراضاً، فاستدلال ضعيف فإن الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم أن يكون التفاوت بأمر غير المقدار؛ فالمقدار إذا زاد على مقدار آخر فإنما يزيد عليه بنفس المقدار لا بغيره؛ فالتفاوت بين المقدار ليس إلا بالمقادير فالجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق؛ والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

ونظير هذا الغلط قولهم: إن السطوح تشاركت فى السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير اشتركت بالمقدار وتفاوتت بالصغر والكبر شئ غير المقدار وهو فاسد. فإن التفاوت بين المقادير ليس إلا بنفس المقدارية لا غير. والأكبر أتم والأصغر أنقص. وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف، والكيفيات الشديدة والضعيفة ولا يعنون الأشدية والأضعفية فى النور والحرّ القدرة على الممانعة، ولا أن شدة النور ضعيفة بمخالطة أجزاء الظلمة، فإن الظلمة عدمية ولا بمخالطة أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على الأشياء الملمس، كالمرآيا من النير، بل يعنون بالنور الأشدّ تامة وكمالاً فى نفس الشئ وبالأضعف

نقص فيه، فهكذا يكون الحال فى الطول والعرض والعمق وسائر المقادير فهذا المقدار إذا كان أطول من ذلك المقدار وأعظم فهو أتم فى طوليته ومقداريته، وتلك الزيادة طول ومقدار.

فإذا لم تسم الأعظمية شدة فى الطول والمقدار لأجل مكان الإشارة إلى قدر تلك الزيادة بخلاف الأشد بياضا الذى لا يمكن ذلك فيه فإنه لا ينحصر التفاوت بين الطرفين فينبغى أن يجعل عوض ذلك الأتمية والكمالية، فيقال هذا النور أتم من ذلك النور وأكمل وهذا الجسم، أو السطح أو الخط أتم من ذلك الجسم أو السطح أو الخط.

ويعنون بالكمال حصول ما يمكن للشيء من الفضائل والتام حصول ما يمكن له من الزيادة، فالجسم ليس إلا نفس المقدار وهو القابل للامتدادات الثلاثة وذهابه فى الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البدل لازم، وآحاد الذهابات فى الجهات عرض مفارق متبدل.

والجسم هو نفس المقدار الثابت، فالحاصل أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق والأجسام الخاصة هى المقادير الخاصة. وكما أن الأجسام تشاركت فى المقدار المطلق واختلفت بخصوص المقادير المتفاوتة، فكذلك اشتركت الأجسام فى الجسمية واختلفت بخصوص المقادير.

قوله: وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها.

أقول:

إن التخلخل والتكاثف لهما معنيان:

أحدهما أن التخلخل تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير أن

تباين بالكلية، بل يتخللها جسم لطيف أرق منها ومقابله التكاثف وهو مذهب القدماء.

وأما التخلخل عند المشائين، فهو حصول مقدار أكبر في المادة بعد زوال الأصغر عنها دون انضمام مقدار آخر إلى الأول أو مادة. واحتج المشاءون على مذهبهم بوجوه:

الأول أن المقدار عرض حالّ في المحل الذي لا مقدار له ونسبته إلى جميع المقادير نسبة واحدة، فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير؛ وحيث أن يجوز أن يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شيء أو نقصانه.

وجوابه: أن الجسم، على ما عرفت، نفس المقدار غير^(١) الحالّ في محل ليلزم ما ذكره، بل هو جوهر قائم بذاته.

الثاني: أن القمقمة الصياحة إذا ملئت ماء وأحكم صمامها ووضعناها في النار وتسخت شديدا فإنها تنشق وليس ذلك إلا لزيادة مقدار الماء الذي في القمقمة من غير أن يدخلها نار إذ ليس فيها مكان فاضى.

وأما الذى الجأها أن تدخل فى أضيق موضع من شأنها البروز عنه، وكذلك الماء المخضخض يزداد مقداره دون مداخله أجزاء نارية وهوائية وهو بزيادة المقدار بالتخلخل والانبساط والتبدد بسبب الحركة، وهى إن كانت طبيعية كانت إلى جهة واحدة دافعة للقمقمة إليها، وليس كذا مع أن رفع القمقمة أهون من شقها. وليست الحركة قسرية لعدم القاسر هناك ولا مكان لقاسر فتعين أن تكون الحركة بالتخلخل.

(١) فى الأصل: الغير.

والجواب أن القدماء المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلا القائلين بأن الجسم نفس المقدار يقولون بأن الحرارة من شأنها تفريق الأجزاء وتبديدها فالحرارة المسخنة للماء لا بدّ وأن تحدث في أجزائه ميلا إلى الافتراق وذلك الميل الذى يشق القمقمة فإذا الأجزاء إلى الافتراق ومانعها جسم القمقمة.

والميل ذو مدد والخلا ممتنع وليس بين الأجزاء المائية المتفرقة جسم لطيف، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق وضرورة عدم الخلا فتشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

قوله: وأما ما يقال أنه يمصّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث، وتقديره إنا إذا مصصنا القارورة مصّا بالغائم كببناها على الماء دخلها ودخول الماء للخلاء فى القارورة أو لتخلخل الهواء الذى كان فيها، والخلا لما كان ممتنعا فهو للتخلخل.

فإن الماصّ يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لخلا المكان، وهو محال. وهذه الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكب بعد المص فيدخلها الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها.

وأجاب القدماء المنكرون للخلاء والتخلخل بالمعنى الثانى: إنا نمنع صحة مصّ القارورة أو نفخها مع امتلائها ويزعمون أنه يجب دخول الهواء فى القارورة لبقاء فرجة أو مسام يغفل عنها الماصّ والنافخ أو يظن النافخ أنه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ إلا بقدر ما يعطى.

ولا يقال بأن النافخ فى القربة المجتمعة الأجزاء يعطى القربة هواء فيتسع فضاؤها^(١) وتتباعد أجزاؤها^(٢)، وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ من هواء القربة فتجتمع الأجزاء من غير أن يعطيها شيئاً، فيجوز أن يكون فى القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشائين .

لأننا نقول: إن الفرق بينهما أن القربة المجتمعة الأجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها ويباعد سطوحها وليس باطن الزجاج كذلك إذ لا يمكن أن يتسع أو يتضايق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها لضرورة عدم الخلاء فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شيء وينفخ فيها، فلا يدخل شيء ولا يلزم من دخول الهواء فى القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المصّ دخوله وخروجه فى القارورة لعدم المانع فى القربة ووجوده فى القارورة .

وأما التكاثف، أعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فليس علة الدخول التكاثف بل تسخّن هواء القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة إليه، ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسّر على الخروج، فقد يشاهد خروجه أحيانا كما يشاهد خروج الهواء فى الكيزان الضيقة الرأس المنغمسة فى الماء بالبقبة؛ فإذا دخل الماء خلى له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج فيقاوم فى الموضع الضيق ويضغطه، فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلى له المكان عند دخول الماء .

وكذلك إذا مصّت القارورة مصّاً بالغاً ونفخت انكسرت لتعاصى المدد ولا يتمكن المشاءون أن يثبتوا مذهبهم فى مسألة القارورة بمشاهدتهم الدخول فى النفخ والخروج بالمصّ، فإن ذلك يعسّر عليهم .

(١) فى الأصل: فضاؤها .

(٢) فى الأصل: أجزائها .

قوله: ويحدث أنه لو كان التخلخل متصوراً.

أقول:

تقريره أنه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شيء إليه لزم تداخل الأجسام، فإن العالم لما كان كله ملاً فإذا زادت مقادير بزيادة بعض العناصر، كالماء وقت الطوفان، من غير انضمام شيء إليه من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير الأجسام نقصان مقادير أجسام أخرى بذاتها دون أسباب هناك يقتضى التكاثف فيتداخل الأجسام، وهو محال.

ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون انضمام شيء إليه لزم أن تكون مادة الخردلة تقبل مقادير السموات والأرض والعقل السليم يتفطن لبطلانه بأقل نظر.

قوله: ثم القمقمة الصياحة.

أقول:

إذا كان مقدار علة الشقّ هو زيادة المقدار فإن تقدم زيادة المقدار على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة القمقمة فتداخل المقداران الأصغر والأكبر؛ وإن تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فيفتقر إلى علة أخرى متقدمة عليه.

وحيث لا يحصل غرضكم من إثبات التخلخل وإن كان زيادة المقدار مع الشقّ فلا عليه فبطلت الأقسام الثلاثة. فلا يتم استدلالكم على حصول التخلخل في القارورة دون انضمام شيء.

والجواب: أن علة الشقّ هو زيادة المقدار.

قوله: فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشق، وحينئذ تجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيتداخل المقداران.

وجوابه: أن التقدم هاهنا هو تقدم عقلي لا زمانى، وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتى تداخل فإنه إنما يلزم ذلك إذا كان التقدم المذكور زمانيا.

لا يُقال: لو تقدم زيادة المقدار على الشق، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار إمكان الشق وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع إمكان اللاكون انشق إمكان التداخل وهو ممتنع. لأننا نقول أن إمكان الشق لازم من ذاته، فيجتمع مع إمكان لا كونه.

وكما أن وجوب زيادة المقدار يتقدم على إمكان الشق بالذات دون لزوم تداخل؛ فكذلك هاهنا هو متقدم على ما هو معه، أعنى إمكان لا كون الشق المجتمع مع إمكان الكون من غير لزوم تداخل.

والقدماء المانعون لوجود الهيولى البسيطة والخلا أيضاً، وهم القائلون أن الجسم نفس المقدار ويزعمون أن الحرارة من شأنها التفريق فإن الحرارة المسخنة للماء تحدث فى أجزائه ميلا إلى الافتراق، وذلك الميل هو الذى يشق القمقمة، فعند ميل الأجزاء إلى التفريق وممانعة القمقمة له أن كانت لها قوة والميل ذو مدد.

والخلا ممتنع مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء بين الأجزاء المائية، ويختص هذا الافتراق فى المتخلخلات من الماء والمائعات إذا تسخنت ولو ضمنا أجزاؤها^(١) لانضمت ورجعت إلى المقدار الأول، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق مع ضرورة عدم الخلا تنشق القمقمة.

(١) فى الأصل: أجزائها.

وحيث لا يلزم تقدم التفريق على الشقّ ليلزم التداخل بل اللازم منه تقدم علة الشقّ، أعنى الميل، لا تقدم تفريق الأجزاء والميل يتقدم على تفريق الأجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم على الشقّ بالذات.

وزيادة المقدار بالتدخل عند المشائين لا يحدث دفعة بل قليلاً قليلاً إذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجب قسمتها إلى غير النهاية، فلا يحصل ذلك المقدار الزائد إلا بعد زيادات لا تتناهى، فيلزم أن يسبق التداخل الشقّ، وهو محال.

وإن قلتم أن المقدار الأكبر لم يحصل شيئاً فشيئاً بل بطل الأول دفعة، وحصل الثانى دفعة فحصول المقدار الأكبر فى المادة الأولى إن حصل دون انبساطها بالحركة، حتى أنه يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب، فيلزم وجود ذلك المقدار دون مادة، وهو محال.

فيبقى أن تكون المادة متحركة إلى الانبساط فى جميع أجزاء المقدار ولا تقع الحركة أن لا تنقسم فلا بد وأن يكون قبل الزيادات المقتضية للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.

فثبت أن الجسم نفس المقدار وإن مقادير العالم لا يمكن زيادتها ولا نقصانها أصلاً وليس لمادة الخردلة، كما ذكروا، استعداد قبول مقادير العالم بأسرها، كما زعم المشاءون وهذا مذهب الأقدمين، وهو الحق.

قوله: وما يقال: إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد ومتقدر فيكون زائداً عليه ليس بكلام مستقيم.

أقول:

زعم المشاءون أن الجسم يصح أن يحمل عليه أنه ممتدّ ومقتدر فيلزم أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فإن الشيء لا يمكن حمله على نفسه.

وجوابه: أن قولهم: إن الجسم ممتدّ ومقتدر لا يلزم من صحة إطلاقه أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فإن الحقائق^(١) الحكمية لا تبنى على الإطلاق لما يقع فيها من التجوزات فتأخذ في ذهنك شيئية مع مقدار ثم تقول "الجسم شيء له مقدار" مع أن الشيئية ليست إلا نفس المقدار.

وإذا أطلق في العرف "بعد بعيد" فلا يدلّ هذا الإطلاق على كون البعدية زائدة على مكان البعد؛ فإن إطلاق ذلك إنما هو على سبيل المجاز، كما يقال "جسم جسيم"، ويجوز أن يقال "الجسم ممتد"، أى له امتداد خاص في جهة متعينة.

فالحاصل أن المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو في جهة واحدة متعينة ونحو ذلك من الوجوه التي يحمل عليها هذا الإطلاق المجازي، فهذه المغالطات إنما لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة. ومن ظنّهم أن الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بأمر زائد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك وأن الامتياز بينهما بنفس المقدار كما مرّ تفصيله.

(١) في الأصل: الحقائق.

قال الشيخ:

حكومة

فى أن هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه]

فإذا تبين لك من الفصل السابق، أن الجسم ليس إلا المقدار القائم بنفسه فليس شيء فى العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذى سموه "الهيولى". وليس فى نفسه شيئاً متخصّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه.

وقولنا "موجود ما" أمر ذهنى كما سبق، فما سموه هيولى ليس بشيء وعلى القاعدة التى قررناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهرية اعتبار عقلى فإذا أضيف بالنسبة إلى الهيئة المتبدلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركبة يسمّى "هيولى" لها لا غير وهو جسم، فحسب.

أقول:

ظهر لك من التقرير السالف أن الجسم الطبيعى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شيء موجود يكون حقيقة ذاته أنه موجود فقط يقبل جميع المقادير والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سمّاه المشاءون "الهيولى"؛ وليس له فى ذاته تخصّص فى الوجود بل تخصّصه عندهم بالصورة الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكره أنه "موجود ما" لا غير.

وأما جوهرية هو عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقولنا "موجود ما" إنما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الأعيان؛

وينتظم قياس وهو الهيولى أمر اعتبارى، وكل ما هو كذا لا وجود له إلا فى
الذهن.

فالهىولى لم يوجد إلا فى الذهن وإذا لم يبق من رسم الهىولى إلا
الوجود وكل ما هو وجود محض، فهو واجب، فالهىولى واجبة الوجود،
وهو محال. فما سمّوه هىولى أمر عدمى لا حاصل له فى الوجود. وأما على
التقرير الذى ذكرناه من رأى الأقدمين أن الجسم نفس المقدار وجوهريته اعتبار
عقلى، فإذا قيس بالنسبة إلى الهيئات المتبدلة عليه من الأعراض والأنواع
الجوهرية الحاصلة منها المركبة فتسمى "هىولى" لتلك الهيئة والأنواع المركبة لا
غير، وهو فى ذاته جسم مقدارى فقط.

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[مباحث]

وهؤلاء بينوا أن الذى وضعوه موجودا وسمّوه "هىولى" لا يتصور
وجوده دون الصور ولا الصور دونه. ثم ربما يحكمون بأن للصورة مدخلا فى
وجود الهىولى وكثيرا ما يعولّون فى كون الصورة علة ما للهىولى بناء على
عدم تصور خلوّها عنها. وذلك ليس بميتين، فإنه يجوز أن يكون للشئ لازم
لا يكون دونه ولا يلزم أن يكون ذلك علة.

ثم منهم من يبيّن أن الهىولى لا يتصور وجودها دون الصورة، لأنها
حيث أن تكون منقسمة، فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة، أو غير

منقسمة، فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام، وهذا غير مستقيم.
فإنها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك
لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

ومن جملة حججهم: أن الهيولى أن فرضت مجردة، ثم حصل فيها
الصورة إما أن تحصل فى جميع الأمكنة أو لا فى مكان، وهما ظاهرا
البطلان، أو فى مكان مخصص، ولا مخصص على التفصيل المشهور فى
الكتب.

فلقائل أن يقول لهم: امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا
لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت
هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان،
واستحالة الشئ لغيره لا تدلّ على استحالة فى نفسه وهذه وأمثالها لزمّت
من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

ويقرب مما سبق من حججهم قولهم فى إثبات أن الهيولى لا يمكن
تجردها عن الصورة، أنها إن تجردت عن الصورة إما أن تكون واحدة أو
كثيرة. فالكثرة تستدعى مميزا، وذلك بالصورة والواحدة أن اتصفت بها
الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً. إذ لقائل أن
يقول: إن الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة
انقسامها إنما هى لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما أثبتنا أن
ليس الجسم إلا المقدار فحسب، استغنيا عن البحث فى الهيولى، إلا أن
الغرض فى إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

ثم أثبتوا صوراً أخرى فقالوا الجسم لا يخلو من كونه ممتنعاً عليه القسمة

أو ممكنا، مع أن يقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة، أو أن يقبل هذه الأشياء بصعوبة فلا بد من صور أخرى تقتضى هذه الأشياء ويتخصص بها الجسم.

فلقائل أن يقول بأن هذه المخصصات هي كيفيات إما فى العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وإما فى الأفلاك، فهىئات أخرى.

فإن قال: "إن الأعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوم للجوهر".

أجيب: بأن كون هذه الأمور التى سمّيتها صوراً، مقومة للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشئ غير خال عن أمر لا يدل على تقومه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض.

وإن كان تقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصص أن يكون صورة وجوهاً. فإن أشخاص النوع اعترفتم بأنها تتميز بالعوارض؛ ولولا المخصصات، لما وجدت الأنواع وغيرها.

والطبائع النوعية اعترفتم بأنها أتم وجوداً من الأجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات فإن كانت مخصصات الجسم صوراً وجوهاً، لأجل أن الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، وليس كذا.

فيجوز أن يكون المخصص عرضاً والعرض يكون من شرايط تحقق الجوهر، كما أن المخصصات فى الأنواع أعراض ولا يتصور تحقق النوع فى الأعيان إلا مع العوارض.

والذى يقال: "إن الحقيقة النوعية تحصل، ثم تتبعها العوارض" كلام

ضعيف، فإن الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلاً، أن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض، فكان حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تشخص، وهو محال. إذ لم تحصل إلا متشخصة والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً.

وإن كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقيق الطبيعية، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانية، فيجوز فرض إنسانية باقية على الإطلاق، كما حصلت أولاً ثم لحقتها العوارض دون مميز، إذ هذه العوارض التي يتشخص بها أشخاص النوع، ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها وإلا اتفقت في الكل، فهي إذاً من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، أى دون هذه العوارض، وليس كذا.

فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوماً لوجوده بهذا المعنى، ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة، ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها المخصصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك مثله واقع في الأنواع.

ثم العجب أن العقل إنما يقتضى الجسم لتعقله لإمكان نفسه على ما قالوا وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم وكذا تعقل الإمكان، فإن تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، لأنهما أن كانا واحداً، كان اقتضاؤهما^(١) واحداً، وليس كذا.

فإذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الإمكان، فهما زائدان على ماهيته، عرضيان له عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخله الإمكان والوجوب فضلاً عن تعقلهما.

(١) في الأصل: اقتضائهما.

فإذا كان تعقلهما عرضيا وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسماني وجوهر مفارق آخر غير جسماني، فصَحَّ أن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط.

وليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء. ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذي للبدن أليس لأجل المزاج، وهو عرض، وهو من شرائط^(١) حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص وتمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصَحَّ أن من مخصصات الجواهر الأعراض، والتخصص بها شرط وجود الحقائق^(٢) النوعية.

والعجب أنهم جوزوا أن تكون الحرارة مبטلة للصورة المائية وعدمها، شرطا لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة، فلم لا يجوز أن يكون وجوده علة أو شرطا لوجوده؟ وهل كان مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بأن المستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهى من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معان مختلفة، كلفظ الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

ومنهم من احتج بأن فى الماء والنار ونحوهما أموراً تغير جواب "ما هو؟" فتكون صورا، فإن الأعراض لا تغير جواب "ما هو؟" وهو كلام غير متين. فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسي، ما حصل فيه إلا هيئات وأعراض،

(١) فى الأصل: شرايط.

(٢) فى الأصل: الحقايق.

ولا يقال إنه خشب عند السؤال عن أنه "ما هو؟" بل يقال إنه كرسى . والدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر وليس فيه إلا الهيئات التى باعتبارها صار دما .

وإذا سئل عن أشخاصه أنها "ما هي؟" لا يجاب بأنها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنها دم . وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنه "ما هو؟" لا يجاب بأنه طين أو حجارة، بل إنه بيت .

فالأعراض مغيرة جواب "ما هو؟" والحقائق غير^(١) البسيطة إنما هي بحسب التركيبات . والأسامى والبسائط^(٢) لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب "ما هو؟" ببعض الأجزاء . والأنواع المركبة الضابطة فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتى يغيرها جواب "ما هو؟"

ومن حججهم أن هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر . وهذا فيه غلط . فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما لا يلزم أن يكون جوهر، فالكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر والهيئات التى بها الكرسوية جزء الكرسى، ولا يلزم أن تكون جوهرًا .

بل الجوهر الذى هو من جميع جهاته جوهر يكون جميع أجزائه جوهرًا، فإن نفس كونه جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا، إن كان له جزء .

والماء والهواء من الذى سلّم أنها جواهر محضة، بل من حيث جسميتها

(١) فى الأصل: الغير .

(٢) فى الأصل: البسائط .

جواهر، وخصوص المائية والهوائية بالأعراض، فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجواهر.

ثم قولهم "الصورة مقومة للجواهر، فتكون جوهرا وجوهرية الصور كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هوائها مقومة للمحل" فقولنا "الصورة مقومة للجواهر"، فتكون جوهرا كأننا قلنا "الصورة مقومة للجواهر فتكون مقومة للجواهر".

فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجواهر والصورة لا نعى لها إلا كل حقيقة بسيطة نوعية، كانت جوهرية أو عرضية فى هذا الكتاب. وليس فى العناصر شىء سوى الجسمية والهيئات لا غير وإذا اندفعت الصور التى أثبتوها وقالوا أنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتد وتضعف. أقول:

لما ذكر المشاءون الحجة على أن الجسم مركب من الهولى البسيطة والصور الجسمانية والنوعية، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليهم. ذكروا بعد ذلك أن ذلك الذى سمّوه "هولى بسيطة" لا يتصور وجوده دون الصورة، ولا الصورة دون الهولى بالتقرير المذكور فى كتبهم.

وربما حكموا أن للصورة مدخلا فى وجود الهولى بناء على أن الصورة علة للهولى لعدم تصور خلوها عنها وتقوم الصورة بوجود الهولى، وهذا ليس بصحيح. إذ امتناع الخلو عنها غير دال على تقومها بها.

ولو كان امتناع الخلو عن الشىء يقتضى أن يكون علة له مقوما لوجوده

لوجب أن تكون الأعراض اللازمة، كالزوايا الثلاث للمثلث والزوجية للأربعة، وهى التى يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود موضوعاتها، وليس الأمر كذلك.

فإن اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالة فيها غير مستغنية عنها مع أنها ليست علة لوجودها ولا مقومة له. ثم إن الحجة المذكورة متوجهة فى المقدار والوضع.

فنقول: الهيولى والجسم لو تجرد كل منهما عن المقدار أو الوضع مع جواز الإشارة إليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكانت مجردة، هذا خلف.

وإن لم تجز الإشارة إليه ثم حصل لها مقدار ووضع، فحصلها فى جميع الأمكنة، أو لا فى شئ منها، محال. وفى البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح، كما ذكرتم فى الصورة.

قوله: ثم منهم من بين أن الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة.
أقول:

تقريره أنه لو تجردت الهيولى عن الصورة فلا يخلو إما أن ينقسم أو لا ينقسم؛ فإن انقسمت، فهى جسم ذو مقدار فلا تكون مجردة وفرضناها كذلك، هذا خلف وإن لم تنقسم، فعدم ذلك الانقسام أن كان لذاتها لزم أن لا يقبل الانقسام أصلاً، وإن كان لغيرها فذلك الغير هو الصور وتوابعها، وفرضناها مجردة.

والجواب: أننا نختار أنها لا تنقسم، أنه يكون ذلك لذاتها فيمتنع عليها الانقسام.

قلنا: يجوز أن يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط، كما أن فرض الزوايا في السطح دون الخط محال ولا يصحّ أن يورد هذا في الصور النوعية بان نقول: لو تجرد الجسم عنها فإما أن يقبل الانقسام والتشكل بسهولة أو بعسر أو لا يقبلهما، وإنما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا يتصورّ عليه غيره، وحيثُذ يجب عمومه.

فإذا أورد عليه أن عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، أعنى خلوه عن الكيفيتين الانفعاليتين، أو أن قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو إما الصورة الفلكية أو الصلابة، فلا يصحّ هذا، فإن الصور النوعية لا تفيد المقدار والشكل وإلا لاستوى مقدار الكل والجزء وكذا مقادير أشخاص النوع الواحد، وليس. بل الواهب لجميع الصور والأعراض هو المفارق على ما يأتي ذكره.

قوله: ومن جملة حججهم أن الهيولى أن فرضت مجردة.

أقول:

هذه حجة ثالثة احتجّ بها المشاءون في أن الهيولى لا يمكن خلوها عن الصورة الجرمية وتقريرها أن الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار إليها، ثم فرض حصول الصورة فيها فإما أن لا تحصل في حيز أصلاً، أو تحصل في جميعها، وهما ظاهرا البطلان أو يحصل في حيز دون حيز، وهو ترجيح من غير مرجح، وهو محال.

ولقائل أن يقول: إنه يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا أن يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى

مجردة خالية عن الصورة، فيكون امتناع حصولها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد.

والذى يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجردة لا يتصور عليها بعد ذلك أن تلبس الصورة الجسمانية لعدم المخصص بمكان دون غيره وامتناع الشيء لغيره لا يدلّ على امتناعه فى ذاته، وهذه من جملة المغالطات اللازمة من إهمال الاعتبارات التى تلحق الشيء لذاته ولغيره.

قوله: ويقرب مما سبق من حجتهم قولهم فى إثبات الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة أنها أن تجرّدت إما أن تكون واحدة أو كثيرة.
أقول:

هذه حجة رابعة احتج بها المعلم الأول وأتباعه على أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية. وبيانها: أنها لو تجردت لا يمكن تكثّرها لعدم المميز الذى إنما يكون بالصور وتوابعها، وإن كانت واحدة فتلك الصورة الواحدة أن اتصفت به الهيولى فيكون ذلك الاتصاف بها لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية.

ولقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامها لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار الجرمى ولا يدلّ على عدم تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية مطلقا، بل بشرط لبس الصورة بعد التجرد عنها. فإنه لو قال قائل: يجوز أن يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أخرى، لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه إلا إذا أراد أنه إذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض الآخر مع أن طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان فى الهيولى تكثّر وانقسام دون الصورة، وهو محال.

ولما ظهر بالبراهين القطعية أن الجسم ليس إلا نفس المقدار لا غير
استغنيا عن البحث المفصل فى الهيولى والصورة على الوجه الذى ذكروه، إلا
أن الغرض من ذكر هذه الحجج بيان ما فيها من السهو والغلط.

قوله: ثم أثبتوا صورا أخرى.

أقول:

إن جماعة المشائين أثبتوا صورا أخرى غير الجسمية تسمى "صورا
نوعية"، وبيان ذلك أن الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود إلا
بانضمام ما ينوعه ويقوم به فإن الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية
فإما أن يقبل حينئذ الانفصال والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر، أو لا
يقبلهما، والتوالى باطلة فكذا المقدم واللزوم بين.

وأما بيان بطلان التوالى أن التالى أن صدق ووجد جسم مطلق بلا
صورة نوعية فإما أن يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل أو لا يكون.
والأول، أن كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه
بسهولة، فهو الماء والهواء، وإن كان بعسر، فهو الأرض والحجر.

والثانى، وهو الذى لا يكون مستعدا لذلك، كالأفلاك والكواكب. ثم
إن الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه الأقسام لذاته أنه لم يقتضيه لذاته، فإما أن
لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم بأحد الأقسام المذكورة، فمحال. إذ كل
ممكن لا بد له من مرجح وإن اقتضاه لغيره، فذلك المغاير للجسم المطلق أن
كان مقارنا له، فهو الصور النوعية وإن لم يكن مقارنا للجسم، فالأمر
الخارجى يكون قد أفاد الجسم نفس الاستعداد أو عدمه دون أن يفيد أمرا
يحصل به ذلك، وذلك محال.

فالهيولى لا توجد متخصصة إلا بصورة نوعية توجب الاختصاص بأحد الأقسام الثلاثة. فالمخصصات الأول، كصورة الفلكية والهوائية وغيرهما، مقومات لوجود الهيولى، إذ لو قومت حقيقتها لما أمكن تعقلها دونها فهي مقومة لوجودها، أى لا تحصل فى الوجود إلا مقارنة لها. والمخصصات الثانى، فهي كقبول الانقسام والتشكل، وتركه بسهولة أو بعسر، أو عدم ذلك، فإنها تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصصه، فإنها استعدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد.

ولقائل أن يقول أن الكلام عائد فى هذه المخصصات، أنها إن اقتضتها الجسمية المطلقة لزم تساويها فى الكل، والتالى باطل، فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالى ظاهرا، لأننا نقول: الإيراد متوجه صحيح ونحن لا ندعى أن الجسم لذاته يقتضيها بل الحق أن المفيد هو الفاعل الخارج بعين هذه الحجة.

ولا يقال: إن قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم ذلك يفيد الفاعل الخارجى أو لا ولا يفتقر إلى الصور النوعية، لأننا نقول: إن تلك الأشياء استعدادات محضة ليست طبائع^(١) محصلة قائمة بنفسها تقوم به الأنواع المحصلة، بل هى أمور عارضة تابعة لتلك الأمور المحصلة القائمة بها أنواع الأجسام. إذ المفيد الخارجى لا يفيد نفس الاستعداد، بل يفيد أمرا يتبعه استعداد وهى صور نوعية.

فالمفيد الخارجى يفيد مواد هذه الأنواع مزاجا يستعد به لقبول صور أخرى، كما يفيد الهواء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية. فالاستعدادات، وإن أفادها الفاعل الخارجى فهي لا تفاد إلا بواسطة

(١) فى الأصل: طبائع.

صورة الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعدادات التابعة لصور الأنواع، هذا على ما يقولون.

ولقائل أن يقول: إن هذه الخصوصيات الأولى المذكورة أنها صور نوعية كصفات وهي في العناصر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأما في الأفلاك فهيئات وعوارض أخرى، ولا يقال بأن هذه الهيئات المذكورة أعراض والأعراض غير مقومة للجواهر. وأما الصور النوعية فهي جواهر فيجوز تقويمها للجواهر الجسمانية.

فيقال في الجواب: إن هذه الأشياء التي سمّيتها "صورا نوعية" جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر، إن كان علة جوهريتها أن الجسم لا يجوز أن يخلو عن بعضها، فعدم خلوّ الشيء عن أمر غير ذلك على تقويم ذلك الأمر له، فإن اللوازم العرضية لا تخلو عنها ملزوماتها مع إنها غير مقومة؛ فإن الأجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع أنها أعراض عندكم.

فإن قالوا: إنما كانت أعراضا لأنها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم: فهكذا يجب أن تقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها، فكما لا يخلو الجسم عن الصورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل وبدله؛ ومقدار وبدله، وإن استدلووا على جوهرية الصور النوعية وتقويمها للجسم بكونها مخصصات لوجود الجسم المطلق، ولذلك تكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة.

فنقول لهم ليس من شرط كل مخصص أن يكون صورة وجوها، فإن الطبيعة النوعية أتمّ تحصيلها من الجنسية، فيجب أن تكون مخصصات الأنواع

الجوهرية، كالإنسانية، صورا جوهرية إذ لا يصلح تقررها وتخصيصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للأجناس.

فإن قلتم بأن مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص النوعي، وإن كان التخصيص بها.

فيقال لكم: إن صور الأجسام تابعة للماهية الجسمية، مع أن بها تخصصها وكل ما ذكرتم في الطبيعة النوعية من تمامها. وإن مخصصات الأنواع عارضة عن أسباب خارجة لا يتقوم بها النوع، يمكن أن يقال مثله في الجسم فإن المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالأجسام والهيوليات بأسباب خارجة، وهي إن كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها.

وقولكم: إن مخصصات الأنواع لا تقوم وجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى.

فيقال: إن استدلالكم بأن الصور مقومة لوجود الهيولى بتخصصها بها فيلزم مثله في مخصصات الأنواع التي هي أعراض لا يمكن وجود النوع في الأعيان إلا بها، فظهر أن المخصص يجوز أن يكون عرضا، وهو من شرط تحقق الجوهر.

وقولهم: إن الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض ليس بشيء إذ الطبيعة النوعية، كالإنسانية، إن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض لزم أن تحصل إنسانية مطلقة كلية ثم تشخص بعد ذلك، وهو ظاهر الفساد إذ المطلق لا يقع في الأعيان ولا تحصل الإنسانية إلا بتشخص وإن كانت العوارض ليست بشرائط^(١) التحقق الطبيعة النوعية، وكان الذي يمتاز به كل شخص

(١) في الأصل: شرائط.

من أشخاص الإنسان ليس لازماً لحقيقته النوعية وكان يجوز لنا فرض إنسانية باقية على الإطلاق حاصلة أولاً دون مميز، ثم لحقها العوارض بعد ذلك؛ فإن العوارض التي يخصص بها أشخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقيقة النوعية ولا لوازمها، وإلا لوجب اتفاقها في الكل، وليس كذا، فيكون من فاعل خارجي.

فإذا كانت الطبيعة النوعية مستغنية عنها كان لنا فرض وجودها دون الأعراض، وذلك محال. فالحق أن العرض شرط وجود الجوهر ومقوم لوجوده بالمعنى الذي ذكرناه.

فاذا جوّزتم حصول إنسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات المخصصة فجوّزوا حصول جسمية مطلقة ثم تتبعها المخصصات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله في الأنواع من غير تفاوت.

ثم الذي يدل على أنه يجوز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر حكمهم أن العقل إنما يقتضى الجسم لأنه يتعقل إمكان نفسه، وإمكان نفسه وتعقل الإمكان عرضان، إذ تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، وإلا لا تتحد اقتضاهما، وليس كذا.

ولما كان تعقل الوجوب غير تعقل الإمكان مع إنهما زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجود غير داخل في حقيقة الشيء، فالأول أن لا يدخل الإمكان والوجوب فيه على ما سبق بيانه، فضلاً عن دخول تعقلهما.

فإذا ظهر أن تعقلهما عرض، وحصل باعتبار ذلك جوهر روحاني وجوهر جسماني، فالأعراض لا محالة لها مدخل في وجود الجواهر العقلية

والجسمية بضرب من العلية، أو الاشتراط، وفي الحقيقة ليس مقوم الوجود إلا الذى له مدخل ما فى وجود الشيء لا غير.

ثم الذى يدلّ على كون الأعراض لها مدخل فى وجود الجواهر وإن الاستعداد المستدعى لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن، إنما هو المزاج البدنى وهو عرض حالّ فى الروح مع أنه من شرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس إنما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالأعراض.

فإن الأعراض يجوز أن تكون من مخصصات الجواهر وأن التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية الصور، وأن الجوهر لا يتقوم وجوده وذاته إلا بالجوهر، كيف جوزوا كون الحرارة مبطلّة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها.

فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً فى وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز أن يكون وجوده علة أو شرطاً لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء، فحسب؟ وهم قد اعترفوا أن المستدعى لوجود الصور الهوائية، إنما هى الحرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة.

فهذه المغالطة وما يناسبها إنما لزم من استعمال الألفاظ على المعانى المختلفة المستعملة عند المشائين بمعنى الجوهر المقوم، وعند الأوائل بمعنى الأعراض، فإن عندهم كل ما حل فى محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوم وجود المحل أو لم يقوم؟ ومراده بغيرها كالهولى مثلاً، المستعمل عند الأوائل بمعنى الجسم من حيث إنه قابل لأشياء أخرى ويستعمل عند المتأخرين

والجسمية بضرب من العلية، أو الاشتراط، وفي الحقيقة ليس مقوم الوجود إلا الذى له مدخل ما فى وجود الشيء لا غير.

ثم الذى يدلّ على كون الأعراض لها مدخل فى وجود الجواهر وإن الاستعداد المستدعى لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن، إنما هو المزاج البدنى وهو عرض حالّ فى الروح مع أنه من شرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس إنما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالأعراض.

فإن الأعراض يجوز أن تكون من مخصصات الجواهر وأن التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية الصور، وأن الجوهر لا يتقوم وجوده وذاته إلا بالجوهر، كيف جوزوا كون الحرارة مبטلة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها.

فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً فى وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز أن يكون وجوده علة أو شرطاً لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء، فحسب؟ وهم قد اعترفوا أن المستدعى لوجود الصور الهوائية، إنما هى الحرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة.

فهذه المغالطة وما يناسبها إنما لزم من استعمال الألفاظ على المعانى المختلفة المستعملة عند المشائين بمعنى الجوهر المقوم، وعند الأوائل بمعنى الأعراض، فإن عندهم كل ما حل فى محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوم وجود المحل أو لم يقوم؟ ومراده بغيرها كالهولى مثلاً، المستعمل عند الأوائل بمعنى الجسم من حيث إنه قابل لأشياء أخرى ويستعمل عند المتأخرين

بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء للجسم، أو يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة بثبوتها إلى تلك المسألة، وإن ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بأن فى الماء والنار ونحوهما أموراً يغير جواب "ما هو؟"

أقول:

زعم جماعة المشائين أن كل ما يغير جواب "ما هو؟" فهو جوهر، وكل ما لم يغير جواب "ما هو؟" فليس بجوهر. والصور مغيرة لجواب "ما هو؟" فيكون جوهرًا.

فيقال لهم "إن بعض الأعراض مغيرة لجواب ما هو؟" عند تبديلها فتكون صوراً؛ فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسي، أو الحديد السيف، فإنه لم يحصل منهما إلا أعراض وهيئات، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ "ما هو؟" بأنه خشب أو حديد، بل يقال أنه كرسي أو سيف.

وكذلك الدم محفوظ فيه صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه إلا أعراض وهيئات باعتبارها صار دماً. ومع ذلك إذا سئل عنها بـ "ما هو؟" لا يقال إنها عناصر أو أركان أو أسطقسات، بل يقال إنها دم وكذلك لا يجاب عن البيت بما هو إنه حجارة أو طين أو خشب أو غير ذلك بل يقال أنها بيت.

وإذا عمل من الأبريشم والقطن والكتان ثوب وسئل عنه بـ "ما هو؟" فلا يقال إنه أبريشم أو قطن أو كتان، بل إنه ثوب مع أنه لم يحدث فيه إلا أعراض مخصوصة من القتل والنسج وغيرهما، وأمثال ذلك كثير.

فظهر أن من الأعراض ما هو مغير لجواب "ما هو؟" عند حدوثه. ثم إنكم لم تذكروا في تعريف الجوهر أنه الذى يتبدل بتبدله جواب "ما هو؟" والعرض هو الذى لا يتبدل.

بل عرفت الجوهر بالموجود لا فى موضوع والعرض بالموجود فيه وكان معنى "الموجود فيه" الموضوع افتقار الشيء^(١) إلى الحلول فى المحل المتقوم دونه والمستغنى بذاته عن حلول ذلك الشيء^(١)، والجوهر لا يكون محله مستغنى عنه، بل هو مقوم لوجوده دون ماهيته؛ فإن الحال لا يقوم المحل، إذ لا يفتقر المحل فى تعقله إلى تعقل الحال.

فالتقوم هو تقوم الوجود، فيرجع البحث إلى أن حاجة المحل إلى ما يحله من الصور واستغنائه عن الأعراض الحالة فيه إن كان لأجل التخصص أو عدم الخلو؛ فقد عرفت أن بعض الأعراض يشارك الصور فى ذلك وإن كان أن الصور تتبدل بتبدلها جواب "ما هو؟" فبعض الأعراض كذلك. فيلزم أن يسموا الكل صورا جوهرية، أو الكل أعراضا.

والحق أن الأعراض مغيرة لجواب "ما هو؟" والحقائق^(٢) المركبة إنما هى بحسب التركيبات والاسامى، على ما عرفته. وأما الحقائق^(٢) البسيطة، فلا أجزاء لها مختلفة ليتغير فيها جواب "ما هو؟" عند تغير بعض الأجزاء والضابط فى حصول الأنواع المركبة اجتماع جملة من الأعراض المشهورة لا غير، فلا يلتفت إلى ما عداها حتى يتغير بها جواب "ما هو؟".

قوله: ومن حججهم أن هذه الصور جزء الجوهر.

(١) فى الأصل: الشيء.

(٢) فى الأصل: الحقائق.

أقول:

زعم المشاءون أن الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية إذا تبدلت بتبدل شيء هي الصورة لزم أن يكون ذلك الشيء، أعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر.

والجواب: أنكم إن أردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجوه أنه جوهر فهو مسلم. وإن أردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع، إذ الأبيض يحمل عليه أنه جوهر مع أنه ليس بجوهر من جميع الوجوه فإن البياض يدخل فى مفهوم الأبيض وليس بجزء من حيث إنه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث إنه أبيض.

وكذلك الكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر مع أن الهيئات التى بها الكرسوية جزء للكرسى ولا يلزم أن يكون جوهرًا، وإنما الجوهر الذى هو من جميع الوجوه، هو نفس كون جميع أجزائه جوهرًا إن كان له جزء.

ثم الماء والهواء وغيرهما من الأركان والأفلاك من الذى سلم أنها جواهر محضة، بل هي مركبة من جوهر وعرض فهي من حيث إنها أجسام جواهر ومن حيث خصوص المائية والهوائية أعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعها جوهرًا، بل لأجل أحد الجزئين الذى هو الجسمية. فالأجسام ليست نفس الجوهرية، بل هي جواهر مع أعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر.

أقول:

قولهم: إن الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرًا، فيه نظر من قبل أن

جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا فى موضوع، ومعنى كونها " لا فى موضوع " هو عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها معناه أنها مقومة للمحل فيكون إذا قلنا: إن الصورة مقومة للجوهر، فيكون جوهرًا، كأنا قلنا: إن الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر، فهو هدر. فثبت أن الأعراض يجوز أن تقوم الجواهر.

ونحن لا نعنى بالصورة إلا كل حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية أو عرضية فى هذا الكتاب دون المعنى الذى يذكره المشاءون، وليس فى الأجسام العنصرية سوى الجسمية والهيئات العرضية لا غير.

وإذا اندفعت الصور الجسمية والنوعية التى ذكر المشاءون أنها جواهر ثابتة فى الأعيان غير محسوسة فتبقى الكيفيات الأربع المحسوسة، أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهى التى تشتد وتضعف.

قال الشيخ:

واعلم أن من قال: "إن الحرارة إذا اشتدت فتغيرها فى نفسها ليس بعارض فيكون بفضل"، أخطأ. فإن الحرارة ما تغيرت بل محلها بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها فليس بفصل فإن جواب "ما هو؟" لا يتغير فيها ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص.

والماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها التامة والناقصة على أن من التغير ما يؤدى إلى تبدل الماهية وكلام المشائين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشد حيوانية من غيره، وقد حدوا الحيوان بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة".

ثم الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسه اكثر، لا شك أن الحساسية والمتحركة فيه أتمّ فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتمّ منه . وقولهم أنه لا يقال أن هذا أشد مائية فى ذلك، ونحوها، كله بناء على التجوزات العرفية فإذا منعوا وطولبوا بلمية دعاويهم، تبين وهن هذا الكلام.

ونحن سندكر فيما بعد ما يتخصص به كل واحد من العناصر من الهيئات وأن ليس فيها إلا ما يحسّ. والمشاءون أثبتوا فى الأشياء المتشخصة أموراً لا تحسّ ولا تعقل بخصوصها حتى تصير الحقائق^(١)، بعد أن علمت مجهولة. والحق مع الأقدمين فى هذه المسألة.

أقول:

اعلم أن أصحاب المعلم الأول زعموا أن كل اشتداد، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيرها، إنما يكون ببطانها حصول سواد آخر أشدّ منه وكذا بياض أشد من الأول والاختلاف بين الشديد والضعيف إنما هو بالنوع.

واحتجوا بأن السواد والحرارة وغيرهما إذا اشتد، فالتغير الحاصل، فى السواد مثلاً، ليس بعارض وإلا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد والحرارة فيكون التغير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذى بين السواد الشديد والضعيف نوعى، وهذا غلط.

فإن السواد لم يتغير وإنما المتغير هو المحل بتوارد أشخاص السواد عليه. ثم الأشخاص المتواردة على المحل ليس المميز بينها فصلاً ذاتياً فإن الشدة

(١) فى الأصل: الحقائق.

والضعف لا يتغير فيهما جواب " ما هو؟ " ولا عرضيا خارجا، وإلا لم يكن الاشتداد في نفس السواد، وليس كذلك.

فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات السواد إذ ليس في الأعيان كمالية وسواد، بل هما طبيعة واحدة وحيث لا يكون هذا السواد أشدّ من ذلك السواد بشيء يزيد على الأسودية، بل هو نفس السواد. وإذا قلنا: إن السواد الفلاني أشدّ، فليس معناه أن يبقى بعينه ويشدّ، بل يبطل السواد الأول الضعيف ويحصل من المفارق سواد أشدّ منه، إذ لو كان السواد الضعيف إنما يشدّ لانضمام شيء آخر إليه، فإن لم يكن سوادا فليست الشدة في نفس السواد والمفروض خلافه وإن كان سوادا فاجتمع سوادان في محل واحد دون مميز، وذلك محال. ثم لا يكون أحدهما أشدّ. قوله: والماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها.

أقول:

مما احتجّ به المشاءون على أن اختلاف الشدة والضعف نوعي أن ذات الشيء إن كانت هي الزائدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشيء بل هو نوع آخر.

وكذا إذا كان ذات الشيء هي الناقصة أو المتوسطة فليس الآخر نفس ذلك الشيء، بل هو نوع آخر وهذا إنما يتمشى في الذات الواحدة الشخصية. وأما في النوع الواحد الكلي العقلي فلا، فإن للخصم أن يقول: إن الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع إنما هو الكلي الجامع للثلاثة ولا يشترط في الأنواع ما يختص بكل واحد واحد. فإن الإنسانية ليست نفس

زيد ولا عمرو ولا محمد ولا الذكر ولا الانثى، بل النوع هو الذى يعم الكل.

ومنشأ الغلط إما وقع لهم من أخذ الكلى مكان الجزئى، والذى ذكره من اختلاف الأنواع بسبب الشدة والضعف يتوجه فى المقدار، فإنهم منعوا فى الشدة والضعف دون الزيادة والنقصان والمساوات فيه فإنها وإن امتنعت على الذات الشخصية فغير ممتنعة على النوع الكلى المقدارى.

فيقول القائل: كما جوزتم امتياز السواد الشديد عن الضعيف بفصل ذاتى دون العرضى، فجوزوا مثله فى المقدار، فإن الزائد منه لم يزد على الناقص بعرضى وإلا لم تكن الزيادة فى نفس المقدار فهو بفصل ذاتى.

وحيث يلزم أن تكون الزيادة فى نفس المقدار، فهو بفصل ذاتى، وحيث يلزم أن يكون كل مقدار كبير نوعا وصغير نوعا ولا يقولون به، فإن الذى يمتاز به أحد المقدارين يساوى الحقيقة المقدارية، فلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار.

فالمفروض فصلا مقسما للطبيعة المقدارية عرضى له فاختلف الشدة والضعف، إن كان اختلافهما نوعا لزم أن يكون اختلاف الزائد والناقص فى المقدار نوعيا لاستواء الحجة، وليس كذلك فى الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف فى الشدة والضعف نوعيا.

ويجوز أن يتأدى السلوك فى الاشتداد والضعف إلى واسطة تخالف الطرفين، كالحمرة بين السواد والبياض، فإنها ليست بسواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من أول الشروع وآخره.

فإذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع فى نوع آخر، كالحمرة، وإلى هذا أشار الشيخ بقوله على أن من التغيير ما يؤدي إلى تبدل الماهية، فافهمه.

قوله: وكلام المشائين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم.

أقول:

كلام المشائين فى الأشد والأضعف وقبول بعض المقولات لهما دون البعض ليس بمتمين، ولا هو ببرهان. بل أكثره مبنى على التحكمات الإرادية والاصطلاحات العرفية فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وإنما لم يقبل الاشتداد والضعف، لأنها لا تضاد فيها، ومن شرط الاشتداد والضعف أن يكون بين الضدين.

وزعم بعضهم أن عدم وقوع التشكك فيها لامتناع الاشتداد والضعف وهو ضعيف، إذ ليس جميع أنواع التشكك بالشدة والضعف؛ فإنه يكون بالتقدم والتأخر والأولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف. ثم يقسمون الجواهر إلى أولى، وهى أشخاص وإلى ثوان، هى الأنواع وثالث، هى الأجناس.

ويقولون أن الأشخاص أولى بالجوهريّة من الأنواع إذ بها عرف الجوهر بالموجود لا فى موضوع إذ عرف ذلك من الأشخاص وسبقت التسمية لها بذلك، فهى أحق بالمعنى الذى لأجله سميت بالجوهريّة.

وكذا المفارقات أولى بالجوهريّة من غيرها لسبقها بالموجود والأنواع أولى بالجوهريّة من الأجناس، لأنها أقرب إلى التحصيل وأتم فى ذاتها وفى جواب "ما هو؟" من الجنسية.

ويردّ عليهم أن الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوزون أن يكون بعض الجواهر أولى بالجوهر من الآخر والأولى والأخرى مما يقع به التشكيك. وأما أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف، لأنهما إنما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والبياض والجوهر لا ضد له لأنه ليس فيه ما هو أولى بالجوهريّة من الآخر ولا أشد منه.

والجواب: أنهم يسلّمون أن الوجود الواجبى والعلوى أتم من الوجود المعلولى وأشد لأنه ليس قائما بماهيته بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام أتم فى ذاته مما لا يستقل بذلك.

ووجود العلة أتم من وجود المعلول فهى أشد، فإنه لا يعنى بالشدة القدرة على الممانعة، بل ما هو أتم وأكمل من غيره وبالأضعف الأنقص ومع ذلك فليس الوجود الواجبى والعلوى ضدّين لما يقابلهما من الوجود الإمكانى والمعلولى إذ لا تعاقب فيهما على موضوع واحد، إذ لا موضوع للوجود الواجبى وموضوع الوجود العلوى غير الوجود المعلول، فسقط احتجاجهم.

ثم الذى يدلّ على أن الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

الأول: أن الحيوان الجوهري حدّوه بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة" فالحساسية والمتحركة لما كانتا جزءا من الحد فالذى له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالإنسان أشد وأقوى مما للبعوضة

ثم النفس قد تكون فى بعضهم أقوى على الإحساس والتحريك من البعض الآخر، ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى الكل فى التحريك والإحساس وليس.

وحد الحيوانية والإنسانية وغيرهما من الجواهر، وإن تساوى بالنسبة إلى الأفراد فلا يقتضى ذلك أن لا يكون بعض الحيوان أشد من الآخر فالجواهر فيها أشدية وأضعفية سواء جاز إطلاق ذلك فى اللغة أو لم يجر.

الثانى، أنهم سلّموا أن الجواهر العقلية أتم قواما وأكمل تجوهرًا من الصور الجوهرية المنطبعة فى الجسم والذهن، إذ يصدق عليها أنها ماهية لو وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع بهذا عرفوا الجوهر فقد أثبتوا أن بين الجواهر تمامية وكمالية، وهو معنى الشدة التى منعوا أن تكون فى الجواهر.

الثالث، أن المتقدمين، كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم، كانوا يرون أن جواهر العالم الجسمانى ظل وشبح لجواهر العالم الروحانى ويعنون بظليتها أنها معلولة للجواهر العقلية.

وجوهر العلة يتقدم بالذات على جوهر المعلول لا بالوجود وكون المعلول مستفادا من جوهر العلة، فالعلة أتم وأكمل من جوهر المعلول، وحينئذ يمتنع تساويهما فى كمال الجوهرية وتماهما.

فجوهر العلة أتم وأكمل من جوهر المعلول، وهو معنى الشدة، فالجواهر قابلة للشدة والضعف، فلا يلتفت إلى العرف اللغوى فإنهم لا يطلقون أن هذا أشد ماهية من ذلك وكذا غيره فإن هذا إنما هو بناء على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغوية فإذا طولبوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى.

وستأتى بقية بحوث الجواهر وأحوال الصور، وأنه ليس فى كل واحد من العناصر إلا ما يحس فيها وأنها إنما تتخصص بالهيئات العرضية على ما هو رأى الأقدمين.

قال الشيخ:

قاعدة

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، قول القائل:
الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم والعقل، بناء على أنه لو انقسم إلى
غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين في المقدار لتساويهما في قبول
القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكله، محال.

ولم يعلم هؤلاء أن القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها
أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئاً أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا
يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيما إذا كان بالقوة.

فإن الألوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية وهي تشتمل على مئات
أعدادها أكثر من أعداد الألوف، ولا يخل بكونها غير متناهيين. واستحالة
الجزء الذى لا يتجزء في العقل والوهم للجسم ظاهر فإن هذا الجزء، إن كان
في الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى، فينقسم.

وأيضاً لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد إذا فرض على
ملتقى الاثنين، لما لم يتصور أن يماس كل كليهما، إذ لا يكون حينئذ لا
يتجزء، ولا مقتصراً على مماسة أحدهما فإنه على الملتقى فلا بد من التقاء
شيء من كل واحد فانقسمت الثلاثة.

وأيضاً الواحد بين الاثنين إن حجب لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه
الآخر فانقسم؛ أو لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم
حجم، وهو محال.

وإذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصور لكل ما يكون في الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

أقول:

من جملة المغالطات أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك قول المتكلمين في إثبات الجوهر الفرد، أن الجسم ينقسم في الوهم والعقل إلى ما ينقسم أصلاً بناء على الحجة المشهورة لهم.

إن الجسم لو انقسم إلى غير النهاية لزم أن يكون الجزء، كالحصاة مثلاً، مساوياً الكل، أعني الجبل، لأن الجزء وكله اشترك في أنهما يقولان انقسم إلى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما في المقدار وتساويهما في الخصوصية. إذ لا يكون ما لا يتناهى أزيد مما لا يتناهى وإلا لكان ناقصاً أما هو غير متناه.

وإذا اشترك في اللانهاية القسمة وجب أن تشترك في خصوصية المقدار، والتالى باطل فالمقدم مثله. وجوابه إن اشتراكهما في اللانهاية القسمة لا يقتضى تساويهما في خصوصية المقدار وإنما يلزم ذلك فيما تكون الأعداد فيهما غير متناهية بالفعل.

أما إذا كانت بالقوة فيهما غير متناهية، فلا؛ والوجود يكذب ذلك فإن الألوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع أن بينها تفاوت مع أنهما اشتركا في اللانهاية فإن المئات عشرة أضعاف الألوف والعشرات كذلك، إذ كل ألف يشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود الثلاثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل، فاشتراكهما في مفهوم اللانهاية لا يقتضى

تساويهما في الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكل، أعنى الحصاة والجلبل.

والحق ما ذهب إليه الحكيم أن الجزء الذى لا يتجزء^(١) فى العقل والوهم محال. فإن من مسلماتهم أن هذا الجزء الذى تتركب منه الأجسام وإن لم يكن جسما ولا فى مكان فهو عندهم فى جهة. وحينئذ يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تتركب منه الجسم أو لم يتركب تناهت الأجزاء فيه أو لم تنهاه لكان فى الجهات، وكل ما هو فى الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى البعض الآخر.

ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر، ويضم إلى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهى كل ما كان المحاذى منه بجهة غير المحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وعقلا، ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، وهو أن الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب.

وهذا الوجه أقوى الوجوه التى يبطل بها الجوهر الفرد إذ يدل على إبطال الجوهر الفرد مطلقا تتركب عن الجسم أو لم يتركب.

والوجوه الأخرى إنما تدلّ على أن الجسم لا يتركب عن الأجزاء دون أن يدلّ على إبطال الجوهر فى ذاته.

الوجه الثانى على إبطال الجزء، وهو فى الكتاب، وهو أنه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من

(١) فى الأصل: يتجزء.

الجواهر بما يماس من كل واحد منهما شيئاً، وكل ما كان كذا، فهو منقسم وينقسمان، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجوداً كان منقسماً، والتالى باطل فكذا المقدم والصغرى تبين بأن الجوهر المفروض على الملتقى أن لقي أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى وإن بقى كليهما فليس بجوهر فرد، وإن بقى من كل واحد شيئاً، فقد انقسم، وأما الكبرى فظاهرة.

الوجه الثالث، وهو فى الكتاب، فى إبطال الجوهر الفرد أنه لو كان الجسم مركباً من الأجزاء لزم أحد الأمرين: وهو إما عدم الأجزاء بالكلية، أو أن لا يتركب الجسم منها. وقسمى التالى باطل، فكذا المقدم. وبيان اللزوم أن الجزء الذى فرضناه بين جزءين انحجب الطرفين عن التماس فيماس كل من الطرفين من الوسط غير الذى مسّه الآخر، فينقسم الوسط الذى فرضناه غير منقسم، وكذا كل وسطانى وإن لم يحجب فيماس الطرفان كمتاستهما، إذا لم يكن وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا. فلا يزداد حجم الأجسام بانضمام الأجزاء وهو وإن كان فى نفسه محال يناقض رأيهم أن أجسام العالم يتألف منها.

وإن الوسط يحجب الطرفين عن التماس وأما بطلان التالى بقسميه فهو بين؛ والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفى مكان أحدهما كليهما، وهو بين البطلان. وإذا بطلت الأجزاء التى لا تتجزأ^(١) فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزأ^(١).

وأما الزمان فهو عبارة عن مقدار الحركة، وإذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزأ فلا يكون للزمان الذى هو مقدارها جزء. وأما الحركة، لا جزء لها لا يتجزأ.

(١) فى الأصل: يتجزأ.

فالشيخ بين ذلك فى كتبه بطريقتين: أحدهما ما ذكره فى هذا الكتاب، وهو أن الحركة لا بدّ وإن تكون فى مسافة مطابقة لها، والمسافة ليس لها جزء لا يتجزأ للبراهين التى مرّت.

وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فإذا كان للحركة جزء لا يتجزأ لزم أن تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزأ وليس، فليس. وهذا الطريق مبنى على أن المسافة غير مركبة من الأجزاء. وذكر طريق آخر، أن ليس للحركة جزء لا يتجزأ لا تبنى على المسافة ليس هذا موضع ذكره.

قال الشيخ:

قاعدة

وإذا علمت أن الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خالياً، إذ العدم الذى يفرض ما بين أجسام له مقدار فى جميع الأقطار. فإن ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسماً ثم إذا حصل فى الخلاء جسم، فتصير الأبعاد بعداً واحداً وتتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكثر من أحدهما.

أقول:

القائلون بالخلاء عرفوه بأنه امتداد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا فى مادة من شأنها أن يملأها الجسم.

فالامتداد جنس يعمّ الخط والسطح والجسم ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة، يخرج السطح وقائمة لا فى مادة، يخرج الجسم التعليمى الحالّ فى مادة، ومن شأنه أن يملأ الجسم، يخرج به الجسم الطبيعى الذى لا يملأه جسم آخر، إذ هو فى نفسه ملاء، والخلاّ المعرّف بهذا التعريف فيه رأيان:

أحدهما: يجوز خلوه عن امتداد طبيعى يجامعه بحيث يبقى فارغا عن الأجسام، ويسمونه "الأصحاب الخلاء"، وإليه مال المتكلمون.

وثانيهما: أن هذا الامتداد الخلاءى الموجود لا يجوز خلوه عن الأجسام وهذا الرأى يوجب تداخل الجسم المتمكن مع البعد الخلاءى حتى يخرج بعدا واحدا، وهو محال.

ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوزون بخلو الخلاء عن البعد اختلفوا، فقال قوم: إن وراء العالم خلاء غير متناه، وقال آخرون: إن لا خلاء إلا القدر الذى فيه العالم وليس وراء العالم خلاء ولا ملاء.

وأما أجسام العالم فقد يوجد بينها ما لا يتماسّ فيكون بينها خلاء. ثم القائلون بالخلاء منهم من زعم أنه مقدار، ومنهم من زعم أنه ليس مقدار ولا شىء، ويدل على إبطال من قال بان وراء العالم خلاء لا يتناهى من سائر الجوانب وهو عدم صرف أنه لا يبقى بينه وبين نفاة الخلاء منازعة إذ يصير معنى كلامهم أنه ليس وراء العالم شىء، وهو مذهب الحكماء ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخلاء أنه بعد يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة، فإن العدم المحض لا يوصف بذلك.

والقائلون بوجود الخلاء، فالذى يبطل رأيهم أن الخلاء امتداد موجود وكل

امتداد موجود يجب فيه النهاية، فالخلأ الذى وراء العالم يجب فيه النهاية، وفرض لا كذلك، هذا خلف.

وأما الخلأ الذى بين الأجسام، وهو المسمى بـ "البعد المفطور" فيدلّ على إبطاله أنه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له إذا زال وحصل فيه أصغر منه ذاهبا فى الأقطار الثلاثة ويزداد عليه الخلأ المساوى لأكبر منه، فالأجسام المتباعدة يكون الخلأ بينها أكثر من المقاربة وكل ما قبل الزيادة والنقصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شىء.

ثم الخلأ له طول وعرض وعمق، فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلأ. فكل معترف بأن الخلأ مقدار يلزمه أن يعترف بجوهريته لأنه يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه مع جواز قصده بالإشارة الحسية، وكل ما كان كذا فهو جسم. ويحل من هذا التفصيل ألفاظ الكتاب.

قال الشيخ:

حكومة

[بقاء النفس]

ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل "أن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى لأنها موجودة بالفعل وهى وحدانية". فأورد عليهم أن المفارقات حكمت بكونها ممكنة مع أنها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأن معنى الأمكان فى المفارقات هو أنها متوقفة على

عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا أن لها قوة العدم في نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم؛ فإن توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة إنما كان تابعا لإمكانها في نفسها؛ فكيف يفسر الإمكان عند توجه الأشكال بما يتبع الأمكان، بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره ممكن في نفسه وإمكانه في نفسه، متقدم على وجوبه بغير تقدمه عقليا، وأن العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها؟

ثم العجب أنه قال: "إن الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات"، وأورد هذا هكذا مطلقا، وذلك محال. فإن العلة المركبة للكائنات الفاسدات، كالعلة في المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلة.

والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تنعدم إلا لانعدام جزء من العلة. والأصلح له أن كان يذكر، بدل العلة مطلقا، العلة الفياضة من المفارقات، فإن الكائنات تنعدم مع بقاء عللها المفارقة، ولكن انتفائها إنما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة.

وكان ينبغي أن يؤول الأمكان بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب لا أن يجحد أصل الأمكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات، وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

ومن جملة المراوغات في دفع الأشكال قولهم "إن الوحدة في واجب الوجود سلبية" معناه أنه لا ينقسم، وفي غيره إيجابية وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجودي وكذا مبدأه.

ولقائل أن يقول: إن هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضا

واجب الوجود، فإننا نقول القيوم واحد، وثانية العقل الأول، وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

أقول:

من جملة المغالطات المورودة في العلوم تغيير الاصطلاح إذ توجه النقض عليهم. كما إذا قيل: إن النفس الناطقة لا تنعدم بعد مفارقة البدن إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى فإنها موجودة بالفعل، ووحداية لا تركيب فيها، فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة أن تنعدم وقوة أن تبقى، فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات وما هذا شأنه يكون عدمه، فيما يحمله وهو الذي يكون فيه قوة وجوده وعدمه، كالأعراض والصور بالنسبة إلى حواملها؛ والنفس وحدانية وهي بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة العدمية مقارنة لقوة الثبات، كالأعراض والصور ليتصور عليها العدم.

وأورد بعض المشائين شكاً، وهو أن الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهي ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم، فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم وينضم أن تكون الجواهر البسيطة الوحدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

وأجاب بعضهم أن إمكان الجواهر العقلية إنما هو بالنسبة إلى وجوداتها بمعنى أنها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة الموجدة لها عدمها لا أن لها قوة العدم في ذاتها، بخلاف المركبات العنصرية، فإنها ممكن أن تنعدم

مع بقاء عللها الفائضة لوجودها بسبب فساد يعرض في جوهرها. وليس هذا الجواب صحيحا.

فإن الأمكان المذكور هو الإمكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد. فكيف يفسر الأمكان في تلك الجواهر المفارقة بانها تنعدم عند انعدام عللها، ثم يفسر الأمكان في العنصريات بمعنى آخر مع كون الإمكان واقعا عليهما بالسواء؟

وقول بعض المشائين: إن معنى الإمكان في الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق. فإن هذا المعنى ليس نفس الأمكان وإنما هو تابع للإمكان، إذ افتقار المعلول إلى العلة في الوجود بوجودها وانعدامها بعدمها تابع لإمكاناتها في ذاتها.

وهؤلاء معترفون بأن الواجب بغيره هو ممكن في ذاته ومتقدم على وجوبه بغيره بالذات. وليس في ذلك فرق بين المجردات والعنصريات الكائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها.

وأما قول بعض المشائين: إن الكائنات الفاسدات من العنصريات يمكن انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا اورد هذا مطلقا، وهو فاسد. فإن العلة المركبة في الكائنات الفاسدات العنصرية، كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية، في انها كلها يجب بوجود علتها وتنعدم بانعدامها.

والعلة في المركبات العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة إذ من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يقتضى بطلانها.

إما لمانع أو مزاحم فلا يمكن انعدامها إلا لانعدام جزء من العلة التي لا

يدوم وجودها . ثم أن الإرادة يعد باق في النفس الناطقة وبيانه أن أمكان وجودها في الهيولى العنصرية أعنى المادة البدنية ، وقد اعترفت به ، وحينئذ لا يتم الجواب .

والجواب الأصح أن يدل لفظ العلة المطلقة بالعلة الفياضة من المفارقات ، إذ الكائنات العنصرية تنعدم مع بقاء علتها المفارقة بسبب انعدام بعض أجزاء علتها الأخرى غير العلة العقلية على ما مرّ بيانه .

والمفارقات العقلية ليس لها من العلل غير العلة المفارقة ، إذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادي لها . وكان يجب على هذا المجيب أن يتأول الإمكان بالقوة الاستعدادية القريبة التي لا تجتمع مع وجود الشيء لكان أولى من أن يجحد أصل الإمكان ، ولا استحقاق الوجود في المفارقات من الغير . وقوله : إن هذا الإرادة يتوجه في النفس الناطقة إذ إمكان وجودها في المادة البدنية المرجحة لوجودها على عدمها للاستعداد ، فلا يلزم أن يكون استعداد عدمها في تلك المادة .

ولما كان الغرض من تلك البحوث التنبيه على مواضع السهو والغلط التي في العلوم الحقيقية ، فلا يطول الكلام في ذلك بعد ظهور المقصود .
قوله : ومن جملة المراوغات .

أقول :

من جملة المغالطات الواقعة بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ، ما قيل : إن الوحدة ، إن وجب تخصصها ببعض الجزئيات ، لم يجز أن يوصف غيره وإن أمكن فيفتقر إلى علة مخصصة ، فالواجب لذاته يفتقر إلى علة تخصصه وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال .

ولا يُقال فى الجواب إن الوحدة فى واجب الوجود سلبية، معناه أنه لا تنقسم. وفى غيره من الممكنات إيجابية، معناه أنه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمراً وجودياً فيكون مبدأه كذلك، لأننا نقول عليه: إن الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها أيضاً واجب الوجود لذاته تعالى، فيقال الواجب لذاته القيوم واحد؛ وثانيه العقل الأول، وثالثه الثانى، وهكذا الرابع والخامس إلى آخر مراتب العقول.

وحينئذ نكون قد وصفناه تعالى بالوحدة التى هى مبدأ العدد، فإننا أخذناه مع أعداد الوجود، وهو بالضرورة واحد منها. فلا يكون ذلك الجواب. وتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع، بل الحق كما عرفته، أن الوحدة صفة عقلية وهى من الاعتبارات الذهنية التى لا تفتقر إلى تخصصها فإن ذلك إنما يكون فى طبائع لها وجود فى الأعيان، فأما الوحدة والعدد فلا صورة له فى الأعيان حتى يفتقر إلى مخصص.

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال مثل أفلاطون]

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين فى إبطال مثل أفلاطون: إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصوّر حلول شئ^(١) مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل. فإذا افتقر شئ^(١) من جزئياتها إلى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شئ منها عن المحل.

(١) فى الأصل: شئ.

فيقول لهم قائل : أستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم أن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز أن تكون في عالم العقل الماهيات قائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية.

كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله.

ثم حكمتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية؛ فيقول لكم القائل : استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها أن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا.

وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد تبين أنه محال. وليس لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علة لكونه واجبا غير ممكن.

والوجوب لا يجوز أن يفسر بسلب العلة فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود، إن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات وإلا يكون لعله.

وإن كان لنفس الوجود، فالأشكال متوجهة. فيقال : إن استغنائه إن كان

لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال: إن وجوبه كمالية وجوده وتمايمته وتأكده، وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتمايمته. فقد اعترف هاهنا بجواز أن تكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره.

أقول:

ومن جملة الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء^(١) مكان ذلك الشيء^(١) قول جماعة المشائين في إبطالهم مثل الإلهي الأفلاطونية النورية القائمة بذاتها أن كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها، فإذا افتقرت بعض جزئياتها إلى المحل وجب أن تكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر إلى المحل أيضاً وحينئذ لا يمكن استغناء شيء منها عن المحل.

فلو كانت الصورة النوعية في العالم العقلي قائمة بذاتها وجب أن يكون الكل كذلك، فلا يتصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة النوعية في المحل. لكن الصور النوعية، كالإنسانية والفرسية والمائية والنارية وغير ذلك مما يشاركها في الحقيقة، قد حلت في محل فلا يمكن قيام شيء^(١) منها بذاتها ويلزم من ذلك أن لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الأفلاطونية موجودة في العالم العقلي.

والجواب: إن هذا الغلط واقع بسبب أخذ مثال الشيء^(١) مكانه فإن المشائين اعترفوا بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض فيه فإنكم حكتم بأن الشيء له وجودان: وجود في الأعيان ووجود في الأذهان.

(١) في الأصل: الشيء.

فإذا جوّزتم حصول حقيقة جوهرية فى الذهن مع أنها عرض فلم ما جوّزتم أن تكون الحقائق^(١) فى العالم العقلى قائمة بذاتها ويكون لها أصنام فى عالمنا هذا غير قائمة بذاتها؟ فإن الحقائق^(١) النورية الأصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير.

وأما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت أمثلة لتلك الحقائق^(١) كانت ناقصة مفتقرة إلى محل تقوم به، إذ ليس لها من الكمال ما للحقائق^(١) العقلية كما أن مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن، وهى غير قائمة بذاتها لكونها كمالات أو صفة فى الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقائق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحينئذ لا يلزم أن يطرد حكم الشئ فى مثاله.

ثم إنكم حكتم بأن الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وإن اشتركا فى الوجود العامى فإنه فى واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكمالية له فى حقيقة ذاته وهو فى غيره من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف إليها لنقص فى ذاتها.

وحينئذ لقائل أن يقول لكم: إن استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها وتقوم بها، إن كان لنفس الوجود وجب أن يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وإن كان لأمر زائد على نفس الوجود الواجبى فيلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لذاته، لأن هناك وجوب محض واجب وأمر

(١) فى الأصل: الحقائق.

آخر يقتضى استغناء ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها وتنضاف إليها وهو يخالف قواعدهم .

قوله : وليس لكونه غير معلول .

أقول :

معناه أنه لا يجوز أن يكون استغناء الوجود عن انضيافه إلى الماهية وقيامه بها لكونه غير معلول، إذ الاستغناء الذى هو عبارة عن عدم الاحتياج إلى العلة إنما كان لوجوبه .

فالاستغناء من توابع الوجوب وكيف يعلل الاستغناء المفسر بعدم الاحتياج إلى علة واجبة، ثم يفسر الوجوب بسلب العلة، أعنى عدم الاحتياج الذى هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث إلى تفسير الاستغناء وتعليقه بالوجوب والوجوب بالاستغناء، وذلك محال .

فيلزم أن يكون الوجوب زائدا على الوجود، وذلك يقتضى التكثر الممتنع فى حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام إلى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود إما أن يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول، وجب أن تكون جميع الموجودات كذلك وإلا يلزم أن تكون لعلة، وذلك محال فى الواجب لذاته .

وإن كان الثانى، أعنى أن يكون الوجوب الزائد على الوجود إنما صار واجبا لنفس الوجود، فحينئذ يعود الأشكال من أن استغناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب أن يكون الكل كذلك وإن كان لعلة لزم تكثر الجهات فى ذات الواجب لذاته، وهو محال .

والجواب: الحق أن وجوب الوجود للبارى تعالى هو كمالية وجوده وتمايمته وتأكده. فإذا قلنا أن هذا الشيء أشدّ سوادية فليست الأشدية بأمر زائد على الأسود وغيره، بل ذلك إنما هو كمال فى نفس السوادية لا يزيد عليها، فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتمايمته وتأكده. فكمالية الماهيات وتمايمتها يقتضى استغنائها عن المحل ونقصها يحوجها إلى الحلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن.

قال الشيخ:

قاعدة [جواز صدور البسيط عن المركب]

يجوز أن يكون للشيء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع أن يكون لعلّة الشيء جزءان معلّان بأن الحكم إذا كان وحدانياً إما أن ينسب بكليته إلى كل واحد، وهو محال، إذ ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر، أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلّة، أو ليس لكليهما أثر فالعلّة غير مجموعهما.

وإن كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحدانى. والغلط فيه إنما ينشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءاً وذلك بين البطلان فإن جزء العلّة للشيء الوحدانى لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد لا أن لكل واحد فيه أثراً.

فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحدانى. فكما أن جزء العلّة التى هى

ذات أجزاء مختلفة الحقيقة، لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول، فذلك الأجزاء التى تكون من نوع واحد.

فإنه إذا حرك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

وما يُقال: إن الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسراً فإنه أن قبلها، فنفرض أن قوة ما حركته زماناً ومسافة، وحركت ذا ميل فى مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون تحريكه فى زمان أقصر، فنفرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمة جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرك بمثل تلك القوة فى مثل مسافته فلا شك فى أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوى حركته حركة عديم الميل، وهو محال.

فلقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الميل الضعيف، الذى هو جزء لميل آخر ولا نسبة له إلى كله معتبرة لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل؟ فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل.

والعجب أن هذه الحجة التى ذكروها توجب للأفلاك والمحدد ميلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها والمستدير أوضاعه متساوية فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل إلى صوب معين.

ولا يجوز أن يكون للشيء الشخصى علتان، فإنه أن كان لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلة أحدهما.

والأمر العام يجوز أن يكون له علل ، كالحرارة مثلاً . فإنها قد توجبها مجاورة جرم حارّ ، وقد يوجبها الشعاع والحركة . وهاهنا حكومات فى بعض الإدراكات والمدرّكات نذكرها لأنّها ينتفع بها فيما بعد .

أقول :

يجوز أن يكون للشئ البسيط علة مركبة من أجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها كما سيأتى تفصيله . وزعم بعض الناس أنه لا يجوز أن يكون لعلّة الشئ^(١) الواحد جزءان وعلّل ذلك بان الحكم الوجدانى لو جاز أن يكون لعلته جزءان فإن نسب بكلّيته إلى كل واحد من ذينك الجزءين ، فهو محال . إذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج أن يثبت بغيره من الأجزاء ، وإن لم يكن لأحدهما أثر فى ذلك المعلول فليس بجزء من العلة وإن لم يكن لكليتهما أثر فيه أصلاً فالعلة غيرهما وإن كان لكل واحد منهما أثر واحد فالعلة مركبة لا بسيطة وحدانية . وهذا الغلط إنما نشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد من أجزاء العلة فى ذلك المعلول الواحد أثر بانفراده فلا يكون كل واحد جزءاً من العلة ، وهو ظاهر الفساد .

فإن جزء العلة التى للشئ^(١) الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها فى المعلول الواحد ، وإنما المجموع له أثر واحد لأن لكل واحد أثر بانفراده وإذا لم يكن لكل واحد أثر فلا يلزم أن يكون حكم كل واحد هو الحكم على المجموع فليس للمجموع إلا أثر واحد هو نفس المعلول الوجدانى .

ولما كان جزء العلة التى لها أجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقلّ واحد منها

(١) فى الأصل : الشئ .

باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول. فكذا الأجزاء التى تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المعلول.

فإنه إذا حرك ألف من الرجال حجرا عظيما حركة مضبوطة زمانها ومسافتها وليكن حركوه فى ساعة مقدار عشرة أذرع مثلا بالقسر، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يحركه ويرفعه جزءا من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً فضلاً عن رفعه.

وإذا لم يقدر على التحريك بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي فوجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد.

قوله: إن الجسم إذا كان عديم الميل.

أقول:

هذا مذهب جماعة المشائين، فإنهم يزعمون أنه لا يتصور جسم عديم الميل وبرهان ذلك على الطريق الذى سلكوه أنه لو تصور وجود جسم عديم الميل لامتنعت الحركة عليه، والتالى باطل فكذا المقدم. والتالى بين البطلان إذ الحركة ممكنة على الجسم وبيان الملازمة أنه لو أمكن وجود جسم عديم الميل لم يمكن أن يتحرك حركة طبيعية لأنها إنما تكون عن الميل.

وأما التسوية فلو أنها لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها إلا فى زمان إذ لا حركة دفعية مع أن الآن الدفعى لا وجود له فى الأعيان ولا فى زمان أيضاً.

ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل "ج" ونفرض "ب" و"ء" لهما ميل طبيعى، وميل "ب" ضعف ميل "ء" فإذا حركنا "ج" بقوة قسرية مسافة فى

زمان معين وإن تساويا فى المسافة تفاوتتا فى الزمان، وإلا لكانت الحركة مع العائق كهى لا مع العائق، وهو محال. فحركة "ب" تقع فى زمان أطول من زمان حركة "ج".

ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميله عن ميل "ب"، كنسبة نقصان زمان "ج" عن زمان "ب" وهو "ء"، وحركناه بمثل قوة حركنا بها "ج" و"ب" قسرا فى تلك المسافة، فلا شك أنه ينقص زمان حركته عن زمان حركة "ب" بقدر نقصان ميله عن ميل "ب" وحينئذ يلزم أن يساوى زمان حركته زمان حركة عديم الميل، وهو محال. ومنه يعرف أنه إذا تساويا فى الزمان لزم تفاوتهما فى المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوى "ج" و"ء" فى المسافة، وذلك محال.

قوله: فلقائل أن يقول.

أقول:

تقرير هذا الإيراد أنه لا يلزم أن يكون تأثير الجزء جزءا من تأثير الكل، فإنه إذا كان الميل القوى مؤثرا فى الممانعة، فلا يلزم أن يكون جزء ذلك الميل مؤثر فى تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل.

فإنه إذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم أن يقتضى الضعيف من الزمان ما نسبته إلى زمان القوى كنسبة الضعيف إلى القوى، كعشرة من الرجال رفعوا حجرا مقدار عشرة أذرع، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يرفعه جزءا من حصته وهو ذراع، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن أن يرفعه.

وإذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحريكه عند الانضمام إلى الباقي

فوجود الواحد، أعنى جزء العلة، كعدمه عند الانفراد دون لزوم مجال وجزء العلة إنما كان مؤثرا عند الانضمام لأن تأثيره مشروط بانضمام باقى الأجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط .

قوله : والعجب أن هذه الحجة .

أقول :

الحجة المذكورة على أن كل جسم لا بد له من ميل لما كانت لجميع الأجسام دخل فى ذلك الحكم الأفلاك والمحدد للجهات ، لأنها أجسام . فمن حيث الجسمية يصدق أن لها ميلا جسمانيا وهذا الميل غير الميل الحادث من نفوسها المسمى بالميل النفسانى الإرادى .

والشيخ يمنع أن يكون لها ميل جسمانى يخالف الميل الحاصل من نفوسها المحركة ، إذ الأفلاك بأسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الأوضاع الممكنة بها أولى من البعض الآخر؛ وكل ما كان كذا فلا ميل له . فالأفلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية .

ثم كل وضع يفرض للأفلاك بالنسبة إلى أجرامها ليس أولى من غيره من باقى الأوضاع . وكل ما كان كذا أمكن أن يتبدل بغيره بالحركة ، وحينئذ إن لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وإن كان له ذلك كان فيها ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الأوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة إلى جهة الميل .

وإذا تساوت الميول إلى الجهات المختلفة لزم أن لا يكون لسائر الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفسانى إرادى لا غير .

قوله: لا يجوز أن يكون للشئ الشخصى علتان .

أقول:

المعلول إما أن يكون جزئيا شخصا أو كليا، فإن كان جزئيا شخصا، كالحرارة المعينة، فلا يجوز أن يكون له علتان أو أكثر، بحيث يستقل كل واحد منهما بالعلية والتأثير فإن كل واحد أن كان له مدخل فى وجود المعلول كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وإن لم يكن لواحد مدخل ما، فليس بعلة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط .

وإن كان المعلول أمراً كليا كالحرارة المطلقة فيجوز أن يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك أن الحرارة الكلية توجد فى الأعيان أو أن الموجود فى الأعيان يكون له علل كثيرة تامة، فإن ذلك محال . بل معناه أن الكلى لا يتعين لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، إذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشعاع وبعضها يقع بالحركة فإن الأشياء الكثيرة يجوز أن يكون لها لازم واحد بالنوع، وكذلك عرضى مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد .

والعلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع أن تكون لها معلولات كثيرة والآثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف الزجاجات وهاهنا "حكومات" تتعلق بالإدراكات والمدركات يريد الشيخ أن يذكرها فى عدة "حكومات" فإنها مهمة فى الأبحاث العقلية ينتفع بها المتألهون من الفضلاء فيما يأتى بعد .

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال جسمية الشعاع]

ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل . إذ لو كان جسماً كان إذا سدّت الكوة بغتة ما كان يغيب .

فإن قيل : بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوؤها، فسلم أن الشعاع نفسه ليس بجسم وأيضاً لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فإن جسماً واحداً بطبعه لا يتحرك إلى جهات مختلفة، ولتراكم أضواء سرج كثيرة حتى صار غليظاً^(١) ذا عمق، وكلما ازداد أعداد المضيء^(٢) ازداد عمقه، وليس كذا . فليس مما يتقل من الشمس أو من محل إلى محل، بل هو هيئة، فلا يتقل علتها المضيء^(٢) بواسطة جرم شفاف كالهواء .

وظن أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده . قالوا : الألوان معدومة في الظلمة وليس أن الظلمة سائرة فإنها عدمية على ما بين وليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على اللونية .

فلقائل أن يقول لهم : إذا سلم لكم أن الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن يكون نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقف

(١) في الأصل : غليظ .

(٢) في الأصل : المضيء .

الأشياء بعضها على بعض يلزم منه اتحاد الحقائق^(١) ومما يدلّ على أن الشعاع غير اللون؛ إن اللون اما أن يأخذ عبارة عن نفس الظهور، أو عن الظهور على جهة خاصة، ولا يمكن أن يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإن الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر.

فكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة، كالشبح، يغيب لونها والظهور يتحقق بالضوء. فإن أخذ اللون على أنه ليس بمجرد الظهور بل مع مخصص، فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونية إليهما، في أن الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللونية، فليس في الأعيان إلا السواد والبياض ونحوهما. والظهور محمول عقلي، فلا يكون ظهور البياض في الأعيان إلا هو، فالأتم بياضا ينبغى أن يكون أتم ظهورا، وكذا الأتم سوادا، وليس كذا.

فإننا إذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة أن الثلج أتم بياضا من العاج وأن العاج الذى هو في الشعاع أضوأ^(٢) وانور من الثلج الذى في الظل فنذكر على أن الأبيضية غير الأنورية واللون غير النور، وكذا الأتم سوادا إذا وضعناه في الظل والأنقص في الشعاع كان الأنقص أنور، والأشد سوادا أنقص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل.

فإننا إذا نقلنا الأتم سوادا إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصير الأتم أنور مع بقاء أشديته. وإما أن يكون الظهور في الأعيان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا أن الشعاع غير اللون وإن لم يتحقق

(١) فى الأصل : الحقائق .

(٢) فى الأصل : أضوء .

اللون دونه وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرنا.

أقول:

ذهب بعض الحكماء إلى أن الشعاع جسم لطيف ينبث في الأشياء ومعه الحرارة الملازمة وهى سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشعاع فلا بد وأن تشارك الأجسام فى الجسمية وتفارقها فى النورية. فلا يكون الشعاع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النير بل هو مع الجسم الحاصل له.

فإن قالوا إن الشعاع هو العرضى الذى هو النور فحسب. فلا يكون الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الأول أن يعترف بما قاله الثانى لاعترافه بجسميته المشتركة بين الأجسام وتكون النورية زائدة على الجسمية إذ يمكن تعقل الجسمية بدونها.

وحينئذ لا يبقى النزاع إلا فى أن الحاصل من المنير عند المقابلة فى المستنير، أهو جسم ينفصل عن المنير ثم يتصل بالمستنير، أو هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؟

وإذا عرفت محل النزاع فالقائلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه:

الأول لو كان جسما لكنا إذا سدنا الكوة التى فى البيت بغتة وجب أن نشاهد ذلك الجسم الشعاعى الذى كان فى البيت، إما ساكنا أو متحركا لامتناع بطلانه فإنه جوهر قائم بذاته لا يطل بطلان إضافة عارضة له إلى الغير.

والأجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وإنما تخلع صورة وتلبس أخرى مع بقاء المادة لا يقال: إن الهيئة النورية زالت عن ذلك الجسم مع بقاءه، لأننا نقول: إن القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول الشعاع النورى ما للأجسام التى فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون افتقاره إلى الأجسام الشعاعية، ثم استعداد الأجسام الشعاعية لقبول الصور، أن كان بواسطة اللون، فالأجسام التى عندنا ملونة أو شفافة، كالهواء الذى لا يقبل الضوء ولا يقال: إنه بقى فى البيت بعد سد الكوة أجسام صغار مظلمة فزال عنها الضوء لأننا نقول أن هذا القائل يسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم لزوال الضوء اللازم للشعاع الذى كان ادّعى جسميته مع بقاء الأجزاء الصغار المظلمة فى البيت.

قوله: وأيضاً لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب.

أقول:

هذا وجه ثان على أن الشعاع ليس بجسم، إذ لو كان جسماً مع أنه يفعل أفعاله من التسخين والإضاءة^(١) بالانعكاس، وجب أن تكون انعكاساته من الأشياء الرطبة، كالمياه والأطيان وغيرهما، أضعف مما يكون من الأشياء الصلبة، كالجبال والأحجار وغيرهما، لأن انعكاس الكرة المضروبة فى حائط إلى خلف أشد منها يكون من الماء، والوجود بخلافه. فإن انعكاسات الأشعة من الأشياء الرطبة أشد وأولى مما يكون من الأشياء الصلبة.

(١) فى الأصل: الاضاءه.

الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم أن تنقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا إلى أن تفنى وتضمحل فى الأدوار الكثيرة غير المتناهية لتناهيها ولو كان جسما وجب أن لا يحصل عندنا إلا على زوايا قائمة إذ حركة الأجسام كلها إنما هو كذلك لأنه أقرب الطرق، فلم نر متحركا على جهات مختلفة فإن الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع أن يكون إلى جهة واحدة وليس كذا، لأنك ترى ضوء المصباح يتحرك إلى جهات مختلفة فيضيء^(١) أرض البيت وجدرانه وسقفه، ولو كان جسما لزم أن يكون عند تراكم الشموع والسرر والأشعة الكوكبية أن يزداد الجسم الشعاعى سمكا وغلظا، وليس كذا مع أنه يلزم عند ازدياد غلظه أن يزداد كدورة وخفاء^(٢) لا وضوحا وضياء^(٣).

ثم لو كان جسما لزم أن يتداخل مع الهواء وأن يدفع الأجزاء الهوائية إلى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها فى بعض والتوالى باطلة فالمقدمات مثلها.

وإذا بطل جسمية الشعاع فالحق أنه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنيرات إلى المستنيرات؛ فإن الأعراض يمتنع عليها الانتقال من محل إلى آخر، بل هو هيئة تحصل فى الأجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف، كالهواء والماء وغيرهما، والمفيض له هو العقل المفارق.

وظن جماعة أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الأسود

(١) فى الأصل: يضيء.

(٢) فى الأصل: خفاءا.

(٣) فى الأصل: ضياءا.

والأبيض وغيرهما من الألوان شيئاً غير نفس السواد والبياض وغير ذلك، وإنما اختلفت الألوان باختلاف الاستعدادات.

واحتجوا على ذلك بأن الألوان ليست حاصلة في الظلمة محجوبة بها عن الرؤية، فإن الظلمة عدمية لا يمكن أن تحجب، فلو كانت الألوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب أن ترى في الظلمة وليس فليس. واللون إنما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على نفس اللونية فإذا لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فليست بموجودة؛ وإذا لم يوجد في الظلمة العدمية ووجدت في الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. وأجابوا عن هذا الاحتجاج بان عدم ظهور الألوان في الظلمة غير دال على عدم الألوان. وإنما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذى هو الشعاع، أو أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الألوان لا نفسه.

قوله: وليس تلازم الأشياء أو توقف بعضها على بعض يلزم منه أن تتحد الحقائق^(١).

أقول:

إن حدّ اللونية أنها كيفية ينفصل عنها البصر فلا نسلم أنه حدّ، إذ انفعال البصر عن الشيء ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فيتحقق الشيء^(٢) فى الأول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون إذ بعض المتلونات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر أو لاختلال البصر أو لانتفاء قصد.

(١) فى الأصل: الحقائق.

(٢) فى الأصل: الشيء.

فانفعال البصر بالفعل ليس لازماً للونية ولا يقال أن انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقابلة والتحديق، والثلاثة توجد في الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على أن الألوان معدومة في الظلمة، لأننا نقول: إن انفعال البصر إنما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق مع إشراق الشعاع ولأن انفعال البصر إذا توقف على أمور وراء اللونية على ما سلم الخصم فلم يبق في اللون إلا استعداد انفعال البصر، فعدم الانفعال عن الألوان في الظلمة غير دال على عدم الأمر المستعد له.

فإن قال: إنه حيث وجد اللون وجد الانفعال فهو رجوع إلى الاستقراء الذي عرفت ضعفه، فيجوز أن يكون في الظلمة لون غير منفعل عنه البصر بالفعل.

قوله: ومما يدل على أن الشعاع غير اللون.

أقول:

هذا طريق آخر يدل على أن الشعاع غير اللون، إن اللون إما أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور للبصر، أو عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد أو بياض وغيرهما من سائر الألوان، لا جائز أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور.

فإن جميع أضواء الشمس والكواكب وغير ذلك ظاهرة للبصر مع أنها ليست نفس اللون، ولأن الأضواء الشعاعية إذا غلبت على الأشياء السود الصقلية، كالشبح، فإن سواده يغيب مع وجود الظهور الشعاعي وتحققه وإن أخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر مع خصوصية سواد وبياض وغيرهما.

فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللون إليهما فى
أنهما غير زائدين على نفس السواد والبياض فى الأعيان فحينئذ يلزم أن يكون
الظهور من المحمولات العقلية، كاللونية، وأن لا يكون فى الأعيان غير
السواد والبياض، فحسب.

ويلزم من ذلك أن لا يكون ظهور السواد فى الأعيان إلا نفس السواد،
فيكون الأتم سوادا أو بياضا أتم ظهورا وليس كذلك، فإن الثلج لما كان أتم
بياضا من العاج فإذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل كان الثلج أتم
بياضا من العاج. والعاج أنور وأضوأ^(١) من الثلج، وكذا إذا وضعنا الأتم
سوادا فى الظل والأنقص منه فى الشعاع كان الأنقص سوادا أضوأ^(١) والأشد
سوادا أنقص ضوءا، فالأبيضية والأسودية غير الأنورية.

واللون غير النور والشعاع لا يقال: إن ذلك إنما كان الاعتبار أنه فى
الظل غير^(١) الخالى عن الظلمة فإنّا إذا نقلنا الأتم سوادا أو بياضا إلى الشعاع
والأنقص إلى الظل كان الأتم سوادا وبياضا إلى الشعاع أنور وأضوأ^(١) مع
بقاء شدة السودية والبيضية، فيبقى أن يكون الحق أن الظهور فى الأعيان غير
السواد والبياض، فيكون الشعاع غير اللون وإن كان الشعاع شرطا فى ظهور
الألوان فهذا هو التحقيق فى هذه المسألة التى ليست من المهمات الحكمية التى
إن كان الحق فيها معهم لم يمكن يلحقنا من ذلك ضرر.

(١) فى الأصل: أضوأ.

(٢) فى الأصل: الغير.

قال الشيخ:

حكومة

[تضعيف ما قيل فى الإبصار]

ظن بعض الناس أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضاً فكيف ينتقل؟ وإن كان جسمًا، فإن كان يتحرك بالإرادة كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا.

وإن كان يتحرك بالطبع فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه فى المائعات التى لها لون أولى من نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاج لأن مسامه أكثر ولما شوه الكواكب القريبة والبعيدة معًا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك، فيحرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

وقال بعض أهل العلم: إن الرؤية إنما هى انطباع صورة الشئ^(١) فى الرطوبة الجليدية فوق عليهم اشكالات: منها أن الجبل إذا رأيناه مع عظمة والرؤية إنما هى بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدة صغيرة؟

أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير

(١) فى الأصل: الشئ.

النهاية، كما بين في الأجسام، والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية فيجوز أن يحصل فيها، وهذا باطل.

فإن الجبل وإن كان قابلاً للقسمة غير^(١) المتناهية، وكذا العين، إلا أن مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين، فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

وقال بعضهم: إن النفس تستدل بالصورة وإن كانت أصغر من المرئى، على أن ما مقدار صورته هذا كم يكون أصل مقداره، وهذا باطل، فإن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال.

وبعضهم جوزوا أن يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فالزمهم الخصم بأن المقدار الذى هو للجبل، إذا انطبع في الجليدية لا يجتمع مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، بعضها مع بعض في محل واحد، فإنه لو كان كذا ما بقى مشاهدة الترتيب. وإذا لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية.

فإن استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصور مشاهدة عظمه وإن زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين، فلا يرى كما هو ولا يكون في محل. ومن أنصف تظن لصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جداً فيما نحن بسبيله.

(١) فى الأصل: الغير والصحيح غير.

أقول:

قد ظهر لك أن الشعاع عرض حالّ في الأجسام ليس بجسم؛ وزعم أرباب العلوم الرياضية أن الإبصار إنما هو مشروط بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات، فيحصل عنده الإبصار.

وهذا رأى من لا رياضة له بالأمر الروحانية ولا بالأمور الطبيعية فإذا ارتاض فيهما ظهر له الحق.

ومنهم من زعم أن الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصير الشعاع المتصل بالهواء سببا للإبصار ويدل على إبطال مذهب الشعاع أن ذلك الشعاع الخارج من العين إن كان عرضا فقد عرفت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل حتى يحصل الأبصار بذلك.

وإن كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا، فحركته إن كانت بالإدارة فإرادته أما له أو لنا فإن كان له، فهو حيوان ذو شعور وإدراك، فيكون إدراكه له لا لنا وإن كان إرادته لنا كان لنا أن نقبضه إلينا بحيث يفتح البصر ولا يرى شيئا لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع إلينا بالإرادة، وليس الأمر كذلك.

وإن كانت حركته بالطبع وجب أن لا يتحرك إلى جهات مختلفة، بل كانت حركته إلى جهة واحدة كالأجسام العنصرية لأن الإبصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقى المبصر لوجب أن يكون نفوذ تلك الأشعة التى بها الإبصار فى المائعات التى لها لو كان، كالخل والماورد والأدهان وغيرها، أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لصلابتها وليس المائعات السهلة النفوذ للينها.

وكذلك كان ينبغي أن يكون نفوذ الأشعة فى الأوانى الخزفية أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية، وليس الأمر كذلك وأيضاً لو كانت الرؤية الأشعة الخارجة من البصر لما أمكن أن تشاهد الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع فى الوجود، بل كان يجب أن تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد الثوابت التى هى فى غاية البعد مع القمر الذى هو أقرب إلينا مع بعد المسافة بينهما.

ثم لو كان الشعاع جسماً وبه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة إلى الأفلاك وخرق طبقاتها حتى وصل إلى الثوابت فى آن مع أنه لا حركة دفعية، والأفلاك لا تخرق وكيف انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة فأدركها؟

وهذا من العجائب التى ليس فى العالم أعجب وأغرب منها وإذا ظهر استحالة هذه الأمور كلها فالحق أن الرؤية ليست بالشعاعات.

وأما رأى من ظن أن الأبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئى^(١)، فهو باطل. لأن الشعاع الخارج من العين لو أحال الهواء إلى كيفية صالحة للأجسام لحصول الأبصار لوجب أن تكون كيفية الموجبة للإبصار عند كثرة الناظرين أقوى لاتصال الشعاع وقبول الهواء والشدة والضعف وحينئذ يلزم أن يكون الإبصار أقوى وأشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء البصر للأبصار أقوى من الانفراد.

(١) فى الأصل: بالمرأى.

لأن انفعال الهواء من المجموع أشد من انفعاله من الواحد ولكان يجب أن لا ترى الكواكب إذ الهواء المنفعل لا يصل إليها .

قوله : وقال بعض أهل العلم .

أقول :

ذهب المعلم الأول وأتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس أبى على إلى أن الرؤية ليست بخروج الشعاع ولا بدّ حول شيء فى العين ، بل هو بانطباع صورة المرئى فى الآلة البصرية ، أعنى الرطوبة الجليدية ، لا بأن الصورة تنتقل عن الشيء إلى الرطوبة الجليدية فإن انتقال الأعراض محال ، بل الصورة تحصل فى الرطوبة الجليدية من المفارق لاستعداد حاصل بالمقابلة تعجز القوى البشرية عن تعليله .

ثم الرؤية ليست بمجرد الانطباع فى تلك الرطوبة الجليدية وإلا لوجب أن يرى الشيء الواحد بين لانطباعه فى جليدتى العينين ، وليس ، بل يتأدى الشبح من الرطوبتين فى العصبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبوب فيهما إلى ملتقاهما الصببى فحينئذ يحصل إِبصار ذلك الشيء .

قوله : فوقع عليهم اشكالات .

أقول :

اعترض أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع بوجوه : منها أن العقل يمنع انطباع العظيم ، كنصف كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات النائية فى المحل الصغير ، أعنى الرطوبة الجليدية ، فتشنيعكم علينا بخروج شعاع من الجليدية ليتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شنع من انطباع ذلك

فى الجلىدفة؁ بل فقولؑ إن ءروج ءسم شعاعى صغفر من البصر فعظم بعد
الءروج وفءلءل ءم فءصل بنصف كره العالم ففءركه أمر ممكن .

وأما انطباع نصف كره العالم فى الجلىدفة والءبال الشاهقة؁ فهو محال؁
لأنها إذا ءلت فىها مع بقاءها على العظم لزم مساواة العظم للصغفر؁ وهو
محال . وإن لم فبق لزم أن لا فرى عظمه وهو مكابرة للعقل .

وأما ما أءاب به بعض أصحاب الانطباع عن الإفراد المذكور على قاعءة
الانطباع أن هذه الأجسام العظفمة ما قبلت القسمة إلى فرى النهافة؁ فكذا
الجلىدفة . فءاز أن فكون اشءراكهما فى الانقسام إلى فرى النهافة فقتضى ارءسام
الكفر فى الصغفر؁ وهذا لفى بشىء .

فإن الأجسام وإن كانت قابلة للقسمة إلى فرى النهافة وكذا الجلىدفة إلا
أن الأجسام الكبرة ءنقسم إلى أجزاء كبرة لا فءصى كل واحد منها أكبر من
الجلىدفة مرارا كءفرة فضلا عن أجزاءها؁ فكفف فءصورّ ارءسام هذه الأءزاء
الكبرة فى الجلىدفة الءقفرة؟ وكفف فءطبء المقءار الكفر على المقءار الصغفر؟

وهذا الغلط فناسب ما فقولون الءبل ءسعه قشرة فءسعه لقبول كل واحد
منهما الانقسام إلى فرى النهافة؁ وهو كلام لا فنبغى أن فذكر .

قولهؑ وقال بعضهمؑ إن النفس ءسءدل بالصورة؁ وإن كانت أصغر من
المرئى على أن ما مقءار صورءه هذا؁ كم فكون أصل مقءاره؟

أقولؑ

زعم بعض الناس أن انطباع الكفر فى الصغفر وإن كان محالا إذ لا
فمكن أن فءطبء فى الجلىدفة إلا ما فساوى مقءارها؁ لكن النفس ءسءدل بعد

ذلك المقدار الذى ارتسم فيها أن الذى صورته هذا كم يكون أصل مقداره؟ وهذا، وإن كان أصلح مما ذكروه، فهو أيضاً ضعيف.

فإننا إذا ادركنا جبلا مقدار ارتفاعه مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فإننا لا نجد فى البصر جزءا صغيرا يستدل به على الباقي بل الحق إننا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا يقال: إن النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلة فيها، لأننا نقول إنهم يسلّمون أن المقادير الجرمية لا يمكن حصولها فى النفس إذ لو أمكن ذلك دون واسطة البصر لزم استغناؤها عنه، وليس ولأن المبصر إذا كان هو القدر الذى فى الجليدية فيمتاز عن الباقي بمرتبة الإبصار، وحيث لا يكون الباقي مبصرا.

قوله: وبعضهم جوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير.

أقول:

إنه قد أجاب بعض الناس عن الإيراد المذكور على قاعدة كيفية انطباع العظيم فى الصغير يجوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار آخر كبير هو مثال للغير.

فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلا فى مادة الجليدية على أنه مقدارها، والكبير حاصل فيها على أنه مقدار شبح الشئ المبصر، ومثاله.

وأجيب عن هذا بأن الشبح المقدار الكبير ومثاله، كجبل مثلا، إذا انطبع فى الجليدية لا يمكن أن يجتمع مع ما يفرض أنه أجزاء ذلك الامتداد بعضها

مع بعض فى محل واحد وهو الجليدية إذ لو كان كذلك، لم تبق مشاهدة ذلك الجبل مع ترتيبه .

وإذا لم يجتمع المنطبع الذى هو الجبل مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فيلزم أن يكون كل ما يفرض من جزء لذلك الامتداد، فهو فى جزء آخر من الجليدية، وحينئذ لا يخلوا إما أن لا تفصل الصورة المثالية على الجليدية أو تُفصل . فإن لم تفصل الصورة الشبحة عليها، بل ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئى، فلا يرى به الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو .

ونحن نرى الأجسام العظيمة كما هى وإن فصلت الصورة الامتدادية الجبلية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها فلا بد وأن يكون لها أجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين، وحينئذ فقد تجاوز أطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الإنسان، فلا يدرك المرئى الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر فى محل، بل المدرك مقدار ما انطبع فى الرطوبة الجليدية لا غير . ومن أنصف من نفسه تفتن لصعوبة انطباع الأشباح وبطلان الشعاع المرئى الخارج من العين . وهذه المسألة من القواعد المهمة فى هذا الكتاب وستطلع على ذلك فى "القسم الثانى" من الأنوار، إن شاء الله تعالى .

قال الشيخ:

قاعدة [صُور المَرايا]

اعلم أن الصورة ليست في المرآة، وإلا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها.

وأيضاً إذا لمست المرآة بإصبعك، وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة إصبعك وملتقى إصبعك أيضاً وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة على أن الصورة لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها، وليس كذا.

وليست هى فى الهواء، وليست هى فى البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فإننا قد ابطلنا الشعاع وليست هى نفس صورتك تراها بطريق آخر.

فإنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة بجميع هيئة جميع الأعضاء وأيضاً هى متوجهة إلى خلاف توجه وجهك.

وأيضاً لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتصل بجميع الوجه لرئى على مقداره لا أصغر منه، وإن اتصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو وجه منه فما رؤى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة. ولما أمكن أن يرى الرائي إصبعه وصورتها، فإن الشعاع إذا اتصل بالإصبع واتحد فلا يرى إلا الإصبع مرة واحدة ولا صورة، وليس كذا.

وأيضاً لو كان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعة فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعة.

وإذا تبين أن الصورة ليست في المرآة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحالة صورة المرآة. ثم إن البصر إذا أحسنا به أجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بد من ارتسام صورها، عند هؤلاء، وصور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليدية وأقطارها؟ فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتى من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصددده. أقول:

إن الحكماء يعنون بالمرآة كل صقيل من أجسام يظهر عنه مقابلة الأشباح والأمثلة الروحانية التى لذلك المقابل، وتلك الصور والأشباح الظاهرة ليست فى المرايا، وإلا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها، إذ الهيئات الثابتة فى أجسام، كالسواد وغيره، لا يختلف نظرنا إليها باختلاف مواضع نظرنا.

وأيضاً إذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع، ثم لمسناها بإصبعنا فإننا نجد بين رأس الإصبع التى ظهرت فى المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يفى بها عمق المرآة.

ثم لو كانت الصورة فى المرآة لكانت فى سطحها أيضاً لأنه هو المصقول، فوجب أن يكون فيه، كالسواد والبياض وسائر الأعراض المحسوسة، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة، وليس. وليست فى البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرآة، فيكون المرئى هو صورتك بعينها على أن

ينعكس الشعاع عن المرآة، فإننا أبطلنا المذهبين ولا هى فى الهواء، فإنه شفاف لا يظهر فيها شىء.

قوله: وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة. أقول:

يريد إبطال رأى من يرى أن رؤية صور المرايا إنما هو بطريق الانعكاس، وبيّنه بوجوه:

الأول أنه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشىء الذى نراه بطريق آخر، فإننا قد نرى مثال شىء وشبّحه أصغر منه بكثير مع تمام هيئة الأعضاء، فنرى صورة وجهنا أصغر منه بكثير مع كمال هيئته.

الثانى، لو كانت تلك الصورة المرئية فى المرآة هى صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة إلى خلاف جهتنا لكنها متوجهة إلى خلافها.

الثالث، أن الإبصار لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون أن جميع ما يرى من صور المرايا إنما هو بانعكاس الشعاع البصرى من المرايا إلى ما يحاذيها مثلاً، إذا أوصل الشعاع إلى المرآة رآها وإذا انعكس منه إلى جسم آخر مقابله رآهما معا.

فالشعاع الواحد يرى شيئين معا، فيتخيّل الرائي^(١) أن أحد الشيئين يراه فى الآخر، فالناظر إذا نظر فى مرآة صغيرة فإنه يرى وجهه صغيراً مع تمام الصورة والأعضاء وكمالها، فإذا انعكست الأشعة من تلك المرآة الصغيرة إلى الوجه فإن اتصلت الأشعة بجميع الوجه وعمقه لزم أن يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا أصغر منه، كما هو الواقع.

(١) فى الأصل: الرأى.

وإن انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه واتصلت به، أو ببعض كل من أعضائه، وجب أن لا يرى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والأقسام كلها باطلة.

قوله: ولما أمكن أن يرى الرائي إصبعه وصورتها.

أقول:

هذا هو الوجه الرابع فى أن رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الأشعة إلى المرئى، فإننا إذا نظرنا إلى المرآة فرأينا الشئ وصورته الشبحية معا، وكان الشعاع المبصر للشئ الملاقى واحدا، وجب أن ترى الأشياء واحدا لا اثنين، ونحن نرى عند نظرنا إلى المرآة إصبعنا مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وإن كان الأبعاد شعاعين أحدهما منعكس والآخر متأصل.

فإما أن يتداخل أو يتحدا بامتزاج واتصال أو ينفرد كل منهما بحصة من الإبصار على سبيل التناوب والتداخل، وهذا محال.

والاتحاد يوجب أن يكون ما يبصره صورة واحدة، وليس كذلك وانفراد كل منهما بحصة وتناوبهما عليه يقتضى أن يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة، وبالشعاعين كلها، وحيث يُلزم أن يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين، وليس والتناوب تناوب ممتنع، وإلا لكان المرئى واحدا دائما لا على التعيين وتراكم الشعاعين لا يقتضى التعدد، بل زيادة ظهور.

ولو كان التراكم يقتضى التعدد لكان إذا نظرنا بإحدى العينين إلى شئ ثم فتحنا الأخرى عليه رأيناه شيئين، وليس كذا.

قوله: وأيضاً لكان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة الشعاع إلى الكوكب دفعة.

أقول:

هذا هو الوجه الخامس الدالّ على أن رؤية صور المرايا ليست بانعكاس الأشعة، لأن الناظر فى الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة ويمتنع أن يخرج الشعاع من العين إلى سطح الماء فى آن واحد، فيلزم منه وقوع الحركة لا فى زمان، وعرفت بطلانه.

وإذا ظهر أن الرؤية ليست بخروج شعاع من العين لا بدخوله ولا بانطباع الشبح وإن الصور والأشباح الظاهرة فى جميع المرايا ليست فى المرايا ولا فى جسم من الأجسام أصلاً ولما كانت الرطوبة الجليدية مرآة، فتكون نسبتها إلى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة إلى الصورة الظاهرة فيها، فحال الصور التى فرضها هؤلاء القوم فى الجليدية كحال صور المرايا.

قوله: ثم البصر إذا حسنا به أجساما على سمت واحد إلى آخر.

أقول:

لما أبطل مذاهب الشعاع والانطباع فى الرؤية أبطل من يقول بانطباع المرئيات فى الرطوبة الجليدية بوجه آخر استبعاد انطباعها فيها غير ما مرّ، وهو إنّنا إذا حسنا بالقوة الباصرة بمبصرات كثيرة، هى أجسام عظيمة على سمت واحد بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الأجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبصر، فلا بدّ من ارتسام صورها وأشباحها عند هؤلاء القوم مع صور المسافات التى بينها على سمت واحد فى الرطوبة

الجليدية، ويمتنع أن تفي الجليدية وأقطارها بذلك؛ فسر الرؤية البصرية وأحوال الصور الظاهرة في المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهي الصور الثلاث التي يأتي ذكرها في هذا الكتاب، فكلها ستأتي مفصلة. وغرض الشيخ^(١) من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل للسبيل الذي هو بصدد بيانه في قسم الأنوار.

قال الشيخ:

حكومة

[في المسموعات]

تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فإن الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثم من تشوش الهواء الذي عند أذنه، كان ينبغي أن لا يستمع شيئاً لتشوش المتموجات واختلافها. والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدة، باطل. فإنه إذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي.

والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشيء، والمحسوسات بسائطها^(٢) لا تعرف أصلاً. فإن التعريفات لا بدّ وإن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية.

(١) في الأصل: الشيء.

(٢) في الأصل: بسائطها.

فإذا انتهى، فليس شيء أظهر من المحسوسات حتى تنتهى إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهى الفطرية التى لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذى مثلوا به أنه مستغن عن التعريف، فالتخييط فيه أكثر مما فى المحسوسات.

ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف فى جهات أخرى. فبسائط^(١) المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها، وبها تُعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأى تعريف عرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصيتها.

ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط.

وأما الكلام فى سببه، فذلك شيء آخر من أنه القلع والقرع وأن الهواء شرطه، وإنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

أقول:

ذكر المشاءون أن السمع قوة مودعة فى العصبية المفروشة على سطح

(١) فى الأصل: فبسايط.

بعض الصماخ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع . وماهية الصوت كيفية مدركة بحسن السمع .

والحق أن السمع يستغنى عن التعريف ، لأنه أقوى المدركات الحسية وأظهرها والموجب لوجوده تموج الهواء ، وليس المراد بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الماء بصدمة بعد صدم وسكون بعد سكون والتموج أن كان من مس عنيف ، فهو القرع ، أو من تغريق عنيف ، وهو القلع .

وفائدة العنيف أن القطن المقروع أو الصوف اللين لا يظهر لهما صوت . وكذلك الخشبة المغروزة إذا قلعت ، وإنما كان القلع والقرع العنيفين يوجبان التموج ، لأن القارع يلجئ الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة المقروع بعنف وفي القلع يتولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف .

وحدوث القلع والقرع على كيفية مخصوصة ، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة فيتأدى ذلك التموج إلى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص ، فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطيعات الصوت .

ثم سماع الصوت المتشكل بتقطيعات الحروف إنما يحصل عند حصول التموج إلى الصماخ ، لأن صوت المؤذن إذا كان على موضع عال فإنه يميل من جانب إلى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله إلينا .

ولأن من وضع فمه على أنبوبة طويلة وكان الطرف الآخر ممدود على إذن إنسان وتكلم ، فلا يسمعه إلا ذلك الواصل إلى أنه التموج دون الحاضرين ، فوصول التموج إلى الأذن شرط فى السماع ؛ لأن الوصول إلى

الأذن لما لم يكن دفعة، كالرؤية، فلا بدّ من زمان إذ يرى ضرب القصار فى آن ويسمع صوته بعد زمان، فلولا أن السماع يتوقف على وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا.

ثم تجويف الأذن إذا سدّ بطن السمع فتّل عليه بان وصول الصوت إلى الصماخ المتموّج لو كان شرطا فى السماع لم يسمعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسامّ له، وإن كانت، فتكون فى غاية القلة فبتشوش الأمواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار، وحيث لا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق.

وأجيب عنه:

بأن الجدار الحديد إذ لم يكن فيه مسام فلا سماع، فإن التجربة تشهد أن الحائل كلما كانت منافذه أقل كان السماع أضعف، وكلما كانت أقوى كان السماع أقوى، وعند عدم المنافذ وجب أن يعدم السماع بالكلية. وأوردوا بأن الهواء الحامل للحروف أن تأدى كله إلى شخص واحد لم يسمع غيره من الحاضرين عنده فإن الصوت المخصوص لم يصل إلا إليه، وإن كان الحامل كل جزء من الهواء لزم أن يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الأجزاء الكثيرة من الهواء إلى الصماخ.

وأجيب: بأن الحروف إنما تحدث بإطلاق الهواء بعد حبسه، فالتتموّج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء بعد حبسه فالتتموّج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء دون أجزائه، بل كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فأى جزء منها وصل إلى الصماخ بتموّج الهواء حصل السماع، فإن الجمع الكثير يسمعون الكلمة الواحدة فى آن واحد وسماع بعض دون بعض عند

تموجات الرياح لاضطراب بعض أجزاء الهواء دون غيره. هذا حاصل كلام المشائين وتحقيقه.

وأبطل الشيخ في "حكمة الإشراف" تشكل الهواء بمقاطع الحروف على القاعدة المشهورة معللاً بأن الهواء رطب في غاية السيالان واللفظ والرقعة وهو سريع الانفصال والالتئام لشدة سيالانه ولطفه، فيمنع أن يحفظ شكل الصوت وتقطيعات حروفه.

ثم إذا تشوش الهواء الذى عند الأذن لاضطرابه وجب أن لا يسمع شيئاً لتشوش التموجات واختلافها، وليس الأمر كذلك.

فإننا قد نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات وليس لهم أن يعتذروا ويقولوا أن الصوت نفسه يخرق الهواء الذى فى طريقه وينفذ فيه لشدته حتى يصل إلى باطن الصماخ، فيشعر به القوة السامعة، فإن الهواء الذى عند الأذن إذا تشوش كله لا يمكن أن يبقى للبعض منه قوة النفوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقي.

قوله: والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت.

أقول:

لما أبطل القاعدة المشهورة، وهى تشكل الهواء بمقاطع الحروف التى للصوت، ذكر أيضاً أن القرع والقلع لا تدخل فى حقيقة الصوت ولا هما نفسه لوجوه:

الأول، إنا يمكننا تعقل الصوت بدونهما ولو كان نفسه أو جزءاً منه لم يمكن تعقله بدونهما.

الثانى، أن الصوت باق بعد الفراغ من القرع والقلع، ولو كان نفسه أو جزءاً منه، لم يتصور بقاء الصوت بعدهما.

الثالث، أن القرع والقلع يمكن إدراكهما بالبصر. وأما الصوت، فلا يمكن إدراكه إلا بالسمع، فهما مغايران له وليس الصوت نفس الحركة التموجية الحاصلة من القرع والقلع لتعقل الصوت والحركة التموجية كل منهما بدون الآخر.

وإذا لم يدخل القرع والقلع والتموج فى حقيقة الصوت وليست نفسه فى أسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الأصيل المتمم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا بعد المجردات العقلية.

قوله: والصوت لا يعرف بشيء^(١).

أقول:

قد عرفت أن العلوم بأسرها لا يجوز أن تكون ضرورية، وإلا لما فقدنا شيئاً منها ولا نظرية، وإلا لدار أو تسلسل. فإذن البعض منها ضرورى والبعض الآخر نظرى ينتهى فى الحصول إلى ذلك البعض الضرورى، لئلا يلزم دور ولا تسلسل.

وبسائط^(٢) جميع المحسوسات من القسم الضرورى المستغنى عن التعريف، إذ التعريف لا بد من انتهائه إلى معلومات لا تفتقر إلى التعريف حذراً من التسلسل غير^(٣) المتناهى.

(١) فى الأصل: بشيء.

(٢) فى الأصل: وبسائط.

(٣) فى الأصل: الغير والصحيح غير لأن كلمة غير لا يدخل عليها الألف واللام.

وإذا كان لا بد من انتهاء التعريفات إلى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شيء أظهر من المحسوسات، وهى الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات، فجميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتى من جملة الموجودات ونسميه "جنسا"، والمميز الذاتى ونسميه "فصلا"، والمجموع المركب منهما ونسميه "نوعا"، والمشارك العرضى ونسميه "عرضا عاما"، والمميز العرضى ونسميه "خاصة".

وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنية عن التعريف. وأما الوجود الذى ذكر المشاءون أنه مستغنى عن التعريف فإن الخطب فيه أكثر من جميع المحسوسات على ما أشرنا إليه، وإن كان له تنمة نذكرها فى الإلهيات.

والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والخطب من حيث إنها محسوسة أو من حيث إنها طعم أو رائحة أو أسود أو صوت، وإن جاز أن يقع فيها الخلاف من جهات أخرى، ككون السواد أو الحلاوة أو غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جعل لجنسه وجعل لفصله، أو هما جعل واحد؟ وغير ذلك مما سيأتى ذكر أمثاله. فجميع بسائط^(١) المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها. وتعريف مركباتها بها، فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع؛ وكذا الأضواء والألوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له حاسة الذوق والشم؛ وكذا الكيفيات الأربع وباقى الملموسات لمن لا مسّ له.

فإننا بأيّ تعريف عرفنا شيئاً من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك

(١) فى الأصل: بسائط.

الحاسة لا يمكن أن يحصل له حقيقة ذلك المحسوس . وليس فى المحسوسات حاسة واحدة مما يمكن أن يعرف محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصاتها؛ ومن كان له جميع الحواس وهو مستغن عن تعريف المحسوسات، ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوسات ذلك البعض .

فالصوت أمر بسيط واحد وصورته فى العقل كصورته فى الحس فحسب؛ وحقيقته أنه صوت لا غير .

فالصوت أمر واحد بسيط مستغن عن التعريف وله أسباب وشروط؛ وأسبابه وشروطه فى عالم الحس من قرع أو قلع أو تموج الهواء غير الأسباب والشروط فى عالم المثل المعلقة . فالصوت أمر كلى كالحرارة الكلية التى لها أسباب ثلاثة: الحركة، والشعاع، ومجاورة جسم حار، وتقع الحرارة فى الوجود الخارجى بواحد منها وليس فى أسباب الصوت المثالى تموج هواء ولا قرع ولا قلع .

ولما كانت هذه أسباب الصوت عندنا لا نفس حقيقته ولا جزءا منها، فهى بالضرورة غير الصوت المستغنى عن التعريف . وإذا بطل أن يكون تشكّل الهواء بمقاطع الحروف شرطا فى حدوث الصوت على طريقة المشائين ولا يمنع أن يكون ذلك شرطا بطريق آخر، وسيأتى تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة فى "القسم الثانى" من الأنوار الإلهية .

قال الشيخ:

فصل

[الوحدة والكثرة]

الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلى إلى جزئياته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوزات التى هى مثل قولنا "زيد وعمرو واحد فى الإنسانية" ويكون معناه أن لهما صورة فى العقل نسبتها إليها سواء، وكذا غيرها.

هذا ما أردنا هاهنا، وقد انتهى به "القسم الأول".

ولنورالنور حمد لا يتناهى.

أقول:

الوحدة والكثرة من الفطريات المستغنية عن التعريف. والواحد لا يتقسم من الجهة التى بها واحد وإن انقسم من غيرها.

الأول والواحد المطلق، هو الذى لا ينقسم من جميع الوجوه لا إلى الأجزاء الكمية ولا إلى الجزئيات، كانقسام الكل إلى جزئياته المتكثرة، ولا إلى الأجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل أصلاً، وهذا كالواجب لذاته.

الثانى، الواحد الذى لا ينقسم إلى الأجزاء الكمية ولا انقسام الكل إلى جزئياته وينقسم إلى الأجزاء الحدية، كالعقول، فإنها فى المشهور مختلفة الحقائق^(١)، وهى جواهر داخلية تحت جنس الجوهر فلها فصول، فينقسم إلى

(١) فى الأصل: الحقائق.

جنس وفصل مترتبة منهما فى الذهن وإن كانت فى الخارج بسائط^(١) لا تركيب فيها.

الثالث، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تنقسم قسمة الكل التى جزئياته والقسمة الحدية، كالنفوس الناطقة والبشرية التى كلى نوعها ينقسم إلى جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل.

الرابع، الواحد الذى ينقسم قسمة كمية بوجه وينقسم إلى أجزاء معنوية حدية ولا ينقسم نوعه الكلى إلى جزئيات، كالأفلاك والكواكب، فإن كل واحد منها وإن انحصر نوعه فى شخصه، فهو من حيث الجسمية ينقسم إلى مادة وصورة وبالوهم أيضاً.

وأما الذى يقبل القسمة الكمية، فمنه ما هو أحق بالوحدة، كالأفلاك والعناصر، فإن الأفلاك قبلت القسمة الوهمية.

فهى غير قابلة للقسمة الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والعناصر، فالواحد منها يقبل القسمة بالفعل فى الأعيان.

الخامس، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة، كخط أو سطح أو جسم واحد متصل بسيط.

السادس، الواحد بالاجتماع، كالكرسى الواحد.

فهذا كله أقسام الواحد الحقيقى.

وأما الواحد غير^(٢) الحقيقى، فهو إما بحسب شركة إما فى أمر ذاتى

(١) فى الأصل: بسائط.

(٢) فى الأصل: الغير، والصحيح ما أثبتناه.

محمول، فيُسمّى الاتحاد فى الجنس "مجانسة"، وفى النوع "مماثلة" وإن لم يكن فى أمر ذاتى فيُسمّى الاتحاد فى الكيف "مشابهة"، وفى الكم "مساواة"، وفى الخاصة "مشاكلة"، وفى الوضع "مطابقة"، وفى النسبة "مناسبة"، كما يقال نسبة

النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة.

وأما الواحد بحسب شركة فى موضوع، وهى أن تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى، كقولك "الإنسان هو الضاحك" أو "الموضوع شخصى"، كقولك "هذا الكاتب هو الضاحك".

ومن لواحق الواحد "الهو هو" وهو أن تكون ذات واحدة لها اعتبارات فيشار إليها أن صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر، كقولك "هذا القائم هو الطويل". ثم الواحد إن لم يكن الزيادة عليه كخط الدائرة، فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، كالخط المستقيم.

والواحد إن لم يُفصل من نوعه ما يمكن أن يحصل شخصا آخر فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، وهو الذى تعددت أشخاصه، فيكون خط الدائرة ناقصا لهذا لتعدد أشخاص الدائرة.

وذكر الشيخ "الواحد من جميع الوجوه" لانه هو المحتاج إليه وما عداه فهو الواحد من وجه. قال "فتحفظ هكذا أو تترك باقى الأقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز"، كقولك "زيد وعمرو واحد فى الإنسانية" و"الإنسان والفرس واحد فى الحيوانية" بمعنى أن لهما صورة فى العقل نسبتها إليها نسبة واحدة، وهكذا سائر الأقسام على ما ذكرنا بعض أحواله.

وهذا آخر "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق"

والحمد لواءب العقل وملهم الصواب، منه المبدأ واليه المآب

تمّ "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق" للعالم العامل الجهبذى الفيلسوفى

الفاضل الكامل الولى الصوفى الشيخ محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى.

شرح حكمة الإشراف

تأليف

شمس الدين محمد شهرزوري
الجزء الثاني

تحقيق

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبه

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1433 هـ - 2012
حقوق الطبع محفوظة للنشر
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد - القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

القطب الشيرازي ، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي ، 1236-1311
شرح حكمة الاشراف / تأليف : شمس الدين محمد شهرنوري ، تحقيق :
احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق علي وهبة
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ، 2011

مج 2 ، 24 سم

تدماك : 4-576-341-977-978

1- الفلسفة الاسلامية

أ- شهرنوري ، شمس الدين محمد

ب- السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)

ج- - وهبة ، توفيق علي (محقق مشارك)

د- العنوان

ديوي: 189

رقم الابداع: 2011/3914

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مفيض الأنوار العقلية والجواهر النفسية ومرفيها من الحضيض
الأدنى إلى الأوج الأعلى .

القدوس الذى غرقت أرواح الكاملين فى بحار كبريائه وتاهت أفكار
المتألهين فى بیداء عجایب مصنوعاتہ وغرائب مخلوقاتہ .

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله إلى ذوى الأهواء الباطلة والآراء الجاهلة
بشيرا ونذيرا .

فأرشد الخلائق إلى كمال ربوبيته وهداهم إلى كنه ألوهيته .

صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه، ما ناحت الأطيّار وأورقت
الأشجار .

وهذا هو أوان الشروع فى

شرح "القسم الثانى" من "حكمة الإشراف"

قال الشيخ:



وفيه خمس مقالات مقالات:

المقالة الأولى فى النور وحقيقته ونور الأنوار

وما يصدر منه أولا

وفيه تسعة فصول وضوابط

فصل

[فى أن النور لا يحتاج إلى تعريف]

إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شىء أظهر من النور، فلا شىء أغنى منه عن التعريف.

أقول: لما فرغ من إتمام "القسم الأول" من المنطق والمغالطات الواقعة فى العلوم، التى بعضها طبعى وبعضها إلهى، وقدم البحث عنها، لأنها مقدمات إلى مطالب متعلقة بـ "القسم الثانى" كالتوطئة لها.

فلذلك قدمها وسمى "القسم الثانى" بـ "قسم الأنوار"، إذ فيه يبحث عن الأنوار المجردة العقلية من الواجب لذاته والعقول والنفوس والأنوار العرضية ولوازمها.

وهذا "القسم الثانى فى الأنوار الإلهية" يشتمل على خمس مقالات، لأن البحث فى هذا القسم إما أن يكون عن حقيقة النور ونور الأنوار وما يصدر منه من الوجود.

وهى "المقالة الأولى فى النور وحقيقته" وإن لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور فلا بد أن يكون عن هيئة وصفه له .

فإن كان ذلك بحثا عن كيفية ترتيب الموجودات من لدن المبدأ الأول، إلى أن ينتهى إلى الهيولى، فهى "المقالة الثانية فى ترتيب الوجود" .

وإن كان البحث عن الصفات وإن كانت صفات العقل فهى "المقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات" .

وإن كانت صفات الذات فهى "المقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها" .

وإن لم يكن البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن غايات بعض الموجودات فهى "المقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات" ، وهى آخر الكتاب .

ثم شرع فى الفصل الأول فى بيان حقيقة النور، فقال: إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر .

ويعنى "بالظاهر" الظاهر الجلى فى نفسه المظهر لغيره، ولما لم يكن فى الوجود شئ أظهر من النور فلا شئ أغنى منه عن التعريف .

فالنور إما أن يكون هو الظهور أو زيادة ظهور ثم الظهور أما ذوات جوهرية بذاتها كالعقول والنفوس، أو هيئات نورانية قائمة بالغير سواء قامت بالروحانى أو الجسمانى .

والوجود لما كان أمرا اعتباريا فإذا عنى به نفس الماهية النورية كان نورا والظلمة هى الخفاء .

ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورانية والجسمانية والمثالية من ظلمة
العدم إلى نور الوجود هو الواجب لذاته كان أولى باسم "النورية"
و"الوجود"، ومعناهما من غيره.

وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود
ظاهرة بمعنى أنها موجودة في الأعيان، فيكون الوجود كله نورا من هذا
الاعتبار.

قال الشيخ:

فصل

[في تعريف الغنى]

الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره.

والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له.

أقول: احترز بقوله "ولا كمال له على غيره" عن الإضافات المحضة
المتعلقة بالغير.

وصفات الشيء تنقسم إلى ما لا يعرض له نسبة إلى الغير، وهي
الهيئات المتمكنة في ذات الشيء وإلى ما يعرض له نسبة إلى الغير، وهي
الهيئات الكمالية الإضافية، وهي كمالات الشيء في نفسه، هي مبادئ
إضافات له إلى غيره والثالث الإضافة المحضة.

فالغنى المطلق ما لا يتوقف على غيره، ولا يتعلق به في ثلاثة أشياء في
ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته، كالشكل، وفي هيئات كمالية للشيء في
نفسه هي مبادئ إضافات له إلى الغير، كالعلم والقدرة.

والفقير هو الذى يتوقف على غيره ويتعلق فى شىء من هذه الثلاثة
وحاصل الغنى المطلق راجع إلى وجوب الوجود والفقير المطلق إلى إمكان
الوجود. وفائدة هذا الفصل أنه جعله مقدمة يستعمله فيما بعد.

قال الشيخ:

فصل

[فى النور والظلمة]

الشىء ينقسم إلى نور وضوء فى حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء
فى حقيقة نفسه.

والنور والضوء المراد بهما واحد هاهنا، إذ لست أعنى به ما يعدّ
مجازياً، كالذى يعنى به الواضح عند العقل، وإن كان يرجع حاصله فى
الأخير إلى هذا النور.

والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض وإلى نور ليس
هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض.

وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغن عن المحل،
وهو الجوهر الغاسق، وإلى ما هو هيئة لغيره، وهى الهيئة الظلمانية.

والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنه هو الجوهر الذى يقصد بالإشارة. وقد
شاهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقى مظلماً. وليست الظلمة عبارة إلا
عن عدم النور فحسب.

وليس هذا من الأعدام التى يشترط فيها الإمكان.

فإنه لو فرض العالم خلاً وفلكاً لا نور فيه، كان مظلماً ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور.

فثبت أن كل غير نور ونوراني مظلم. والبرزخ إذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلماً إلى شيء آخر فهذه البرازخ جواهر غاسقة، بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه في البرزخية بما يزول عنه الضوء وفارقتة بالضوء الدائم.

فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ جوهر غاسق. والنور العارض المحسوس ليس بغنى في نفسه، وإلا ما افتقر إلى الغاسق.

فلما قام به، فهو فاقر ممكن ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، وإلا لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب أشرف من ذاته؟ فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة وهيئاتها الظلمانية. وستعلم أن الهيئات الظلمانية معلولة للنور وإن كان عارضاً أيضاً وهي خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟

فينبغي أن يكون معطى الأنوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، وإلا دخل في هذا الحكم الذى هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

أقول: اعلم أن الشيء ينقسم في حقيقة نفسه بالقسمة الأولى إلى نور وضوء وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه.

والمراد بالنور والضوء هاهنا واحد، إذ لا يعنون بالنور المعنى المجازى، كالواضح عند العقل، وإن كان الواضح عند العقل يرجع حاصله فى الأخير إلى هذا النور، فإن النور هو الظهور، والواضح عند العقل لما كان ظاهراً، عنده فيكون نوراً.

ثم الوجود إما أن يكون نوراً، أو غير نور. والنور ينقسم إلى ما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم فيه، وهو النور العارض المسمى "هيئة".

فقد يكون محله الأنوار المجردة المجردة العقلية، وقد يكون محله الأجسام النيرة. وأما النور القائم بذاته، وهو الذى ليس بمضىء فى غيره، فهو النور المجرد والنور المحض.

وأما ما ليس بنور فى حقيقة ذاته إما أن يكون مستغنياً عن المحل، وهو الجوهر الجسمانى الغاسق وهو المظلم فى ذاته، فإنه من حيث الجسمانية مظلم لا نور فيه.

إذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهى زائدة على الجسمانية، وإن لم يستغن عن المحل، فهو الهيئة العرضية الظلمانية، وهى المقولات التسع.

ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشئين وكانت الأجسام الكثيفة حائلة لا جرم سمى الجسم "برزخاً" ورسم "الجسم" بأنه الجوهر الذى يقصد بالإشارة الحسية.

قوله: وقد شوهد من البرازخ.

أقول: إذا أشرقت الشمس والكواكب على الأجسام استنارت وأضاءت
مهما لم يكن حجاب.

فإذا حصل حجاب وزال عنها النور بقيت لا محالة مظلمة. واختلفت
الحكماء فى الظلمة.

فذهب المشاءون إلى أن الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه أن
يكون منوراً وليس الهواء عندهم مظلماً إذ لا يمكن عليه النور لشفيفه.

وأما الحكماء الأقدمون، فيقولون: إن الظلمة عبارة عن عدم النور
وانتفائه مطلقاً دون اشتراط الإمكان، فإنه لا يلزم كون بعض أسماء السلوب
مع الإمكان أسماء الشئ من الأسماء، كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة
فيما يمكن فيه ذلك أن يكون جميع المواضع كذلك، ويدل على ظلمة الهواء.
إنّا إذا فتحنا العين فى الليلة المظلمة ولم نر شيئاً سمينا ما عندنا ظلمة،
جبلاً كان أو جداراً أو هواء وغير ذلك مما قبل النور أو لم يقبله.

فعلم أن الهواء مظلم ويدلّ على أن الظلمة عدم النور فحسب.

إنّا لو فرضنا العالم خلاً أو فلماً لا نور فيه كان مظلماً ولازمه نقص
الظلمة مع عدم إمكان النور فيه، وليس هذا الفرض ممتنعاً بالنسبة إلى العالم
المفروض فيه ذلك، وإن امتنع بالنسبة إلى علله، فعند القدماء من المتألهين كل
ما لا نور فيه فيكون مظلماً كيف كان؟

فالأعدام التى يشترط فيها الإمكان هى الأعدام المقابلة للممكنات. وأما
الأعدام المطلقة، فلا يشترط فيها الإمكان وكل ما ليس بنور فى ذاته ولا
بنورانى، مظلم.

والأجسام البرزخية إذا انتفى عنها النور لا تحتاج في كونها مظلمة إلى أمر آخر غير عدم النور من إمكان أو غيره فالبرازخ الجسمانية في ذاتها جواهر مظلمة وإن عرض لها أن تكون منورة.

فإن الأجسام المتنورة تنقسم إلى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها، كالشمس والكواكب ما عدا القمر، ومنها ما ليس كذلك.

فالشمس وغيرها من الأجسام التي لازمها النور شاركت في الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الأجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز.

والذى به الاشتراك نفس الجسمية فالذى به المفارقة والامتياز من النورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها، فيكون لا محالة نورا عارضا، فيفتقر إلى حامل، فحامله هي الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية النيرة من حيث الهيئة النورية العارضة لها.

فكل برزخ جسماني من حيث الجسمية جوهر مظلم والهيئة النورية المحسوسة العارضة للأجسام ليست بعينه في ذاتها، وإلا لما افتقرت إلى الحلول في الأجسام المظلمة، فلما افتقرت إلى الحلول فيها، فهي مفتقرة في ذاتها وكل مفتقر ممكن.

فالهيئة النورية ممكنة، فوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة وإلا لوجب أن يلزمها ويطرّد معها ضرورة ملازمة المعلول للعلّة التامة، وليس الأمر كذلك.

ثم العقل يشهد بان جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول، والنور

أشرف من الجوهر الجسماني المظلم، فيمتنع أن يكون الأنوار العارضة فيه للجواهر الغاسقة الجسمانية معلولة لوجودها.

وإذا امتنع أن تكون الجواهر الجسمانية علة للأنوار العرضية مع قيامها بذاتها، فالأولى أن لا تكون الهيئات الجسمانية الظلمانية علة للأنوار المفتقرة إلى القيام بها.

وسياتى أن أكثر الهيئات الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وإن كان عارضا، فكيف يجوز أن تكون علة له؟ ثم الهيئات الظلمانية خفية فى ذاتها.

فكيف توجب ما ليس أخفى منها من الأنوار العارضة أو مثلها فى الخفاء مع أن العلة أفضل من المعلول؟ فيجب أن يكون المعطى لجميع الجواهر الجسمانية أنوارها غير ماهياتها وهيئاتها الجسمانية.

ثم لو كان المعطى للأجسام البرزخية أنوارها برزخ لوجب دخوله فى الحكم الذى على جميع الأجسام من أنها لو كانت علة لوجود الأنوار العرضية للازمتها.

ولكان الشئ علة لما هو أشرف منه، وهما باطلان. فالمعطى للأجسام أنوارها هو أمر خارج عن الأجسام المظلمة وهيئاتها الغاسقة وهى الجواهر العقلية.

قال الشيخ:

فصل

[فى افتقار الجسم فى وجوده إلى النور المجرد]

الغواسق البرزخية لها أمور ظلمانية، كالأشكال وغيرها، وخصوصيات للمقدار وإن لم يكن المقدار زائدا على البرزخ إلا أن له تخصصا ما ومقطعا واحدا ينفرد به مقدار عن مقدار.

فهذه الأشياء التى تختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، وإلا تشاركت فيه البرازخ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئة الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ.

والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت فى تحقيق وجودها إلى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها.

فإن البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات، لا يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصص ذات كل واحد.

وليس بجائز أن يقال أن الهيئات المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هى، إذ لو كان كذا، ما اختلفت فى البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من بعض، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة. وستعلم من طريق أخرى أن البرزخ لا يوجد البرزخ.

والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنورية، لما لم يكن وجود شيء منها عن

شئ على سبيل الدور، لامتناع توقف شئ على ما يتوقف عليه، فيوجد موجدته فيتقدم على موجدته ونفسه، وهو محال.

وإذا لم تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية، فيكون نورا مجردا. والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو فى الأعيان مع الخصوصيات.

أقول: الأجسام البرزخية لها هيئات وعوارض ظلمانية، كالأشكال والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك من العوارض، ولها أيضا خصوصيات المقادير.

فإن المقدار، وإن لم يكن زائدا على الجسم على ما عرفته إلا أن خصوصيات المقادير ومقاطعها وحدودها المخصوصة، وهى التى تمتاز بها المقادير وينفرد بها مقدار عن مقدار؛ وما تختلف به الأجسام البرزخية ليست لها لذاتها، وإلا لتشاركت فيه الأجسام وكذلك ليس حدود المقادير لها لذاتها.

وإلا لوجب استواء الكل فيها. فكانت مقادير الأجسام متساوية كلها وليس فلا بد أن يكون لها ذلك من مفيد خارجى ثم الشكل والمقادير الخاصة وغيرهما من الهيئات والعوارض الظلمانية لو كانت لذاتها مستغنية لم يتوقف وجودها على وجود الأجسام البرزخية التى هى محالها.

وكذا لو كانت الجواهر الجسمانية بذاتها غنية لم تفتقر فى تحقق وجودها إلى ما يخصصها من الهيئات والعوارض الظلمانية وغيرها من المخصص الخارجى؛ فإن الجواهر الجسمانية لو فرضنا تجردها من الأشكال والمقادير

وغيرها من الهيئات الظلمانية لم يكن أن تتكرر لعدم المميز من الهيئات المفارقة
المقتضية للتميز والتكثر؛ وإذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيئات العارضة
للأجسام ولا الهيئات عن الأجسام المظلمة وليس يمكن أن تخصص ذات كل
واحد من الأجسام وهيئاتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده.

ولا يمكن أن يقال أن مميزات الأجسام البرزخية هي الهيئات اللازمة
للحقائق الجسمانية بحيث تقتضيها الأجسام لذاتها. فإن الأمر لو كان كذلك
لوجب أن لا تختلف الأجسام فيها لكنها مختلفة، فليست الماهية الجسمية
مقتضية للهيئات المميزة.

ثم الحدس الصحيح يحكم بان الجواهر الظلمانية الميتة لا يوجد بعضها
بعضاً، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة الجسمية لعلية بعض ومعلولية الآخر من
العكس على أنك ستعرف من طريق آخر أن الجسم لا يمكنه إيجاد جسم
آخر.

والجواهر الجسمانية وهيئاتها لما امتنع أن يوجد كل واحد منهما الآخر
على سبيل الدور لامتناع توقف كل منهما على ما يتوقف عليه الآخر بحيث
يلزم أن يوجد كل واحد منهما موجوده، فيتقدم على موجوده ونفسه، وذلك
محال.

وإذا لم تكن الجواهر المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيئات النورية
والظلمانية، فكلها مفتقرة إلى ما هو خارج عنها من الأجسام والأعراض،
وذلك الخارج هو النور المجرد عن المواد بالكلية.

والجوهر الغاسق، وهو الذى لا نور فيه، جوهرية أمر عقلى على ما
عرفت، وغاسقيته عدمى، فيمتنع وجوده فى الأعيان من هاتين الحثيتين،

وإنما يوجد فى الأعيان مع الخصوصيات من شكل معين ومقدار معين ووضع معين وأين معين، وغير ذلك.

قال الشيخ:

ضابط فى أن النور المجرد لا يكون مشارا إليه بالحس

لما علمت أن كل نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسما، ولا يكون له جهة أصلاً.

أقول: قد مرّ أن كل مشار إليه إشارة حسية بالذات، فهو جسم. وإن كانت الإشارة الحسية إليه بالعرض، فهى الأعراض الجسمانية.

أما ظلمانية، كالأشكال والمقادير المخصوصة والألوان وغير ذلك.

وإما نورانية، وهى الأنوار العارضة، كنور الشمس والكواكب والنيرات وما أشبه ذلك وأما إذا كانت الأنوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها، وهى الأنوار المحضة على الحقيقة فإنه لا يمكن الإشارة الحسية إليها ويمكن الإشارة العقلية بصريح العرفان.

وما هذا شأنه لا يحل الأجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية.

قال الشيخ:

ضابط

النور العارض ليس نورا لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نورا لغيره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد.

أقول: النور ينقسم إلى قسمين: إلى نور لنفسه، وإلى نور لغيره، ونعني بكونه نورا لنفسه أن يكون قائما بذاته مدركا لها غير غائب عنها.

وبكونه نورا لغيره أن لا يقوم بذاته ولا يدركها؛ والأنوار العارضة سواء كانت قائمة بالمجردات أو بالأجسام فليست أنوارا لذواتها، إذ وجودها ليس لذواتها، بل لغيرها فهي لا محالة أنوار للغير التي هي محالها.

فأما الأنوار المجردة المحضة، فإنها أنوار لذاتها لقيامها بذاتها وإدراكها لذواتها، فهي أنوار لذواتها لا لغيرها.

فكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها.

قال الشيخ:

فصل إجمالى

[أن من يدرك ذاته فهو نور مجرد]

كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانية فى الغير، إذ الهيئة النورية أيضاً ليست نورا لذاتها فضلاً عن الظلمانية، فهو نور محض مجرد لا يشار إليه.

أقول: كل من له ذات لا يغفل عنها أصلاً، فهى غير جوهر غاسق جسمانى لظهور ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الغاسقة الظلمانية عند ذاتها، ولا يجوز أن تكون تلك التى لا يغفل عن ذاتها هيئة ظلمانية فى الأجسام.

فإن الهيئة النورية لما لم تكن نورا لذاتها، فالأولى أن لا تكون الهيئة الظلمانية نورا لذاتها غير غافلة عن ذاتها.

فلا بدّ وأن تكون الذات التى لا يغفل صاحبها عنها، وهى الظاهرة لذاتها نورا مجردا قائما بذاته غير مشار إليه ولا جهة ولا مكان له.

قال الشيخ:

فصل تفصيلي

هو أن الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فإن علمه أن كان بمثال ومثال الأنائية ليس هي، فهو بالنسبة إليها هو والمدرك هو المثال حينئذ، فيلزم أن يكون إدراك الأنائية هو بعينه إدراك ما هو هو، وإن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها، وهو محال، بخلاف الخارجيات.

فإن المثال وما له ذلك كلاهما هو. وأيضاً أن كان بمثال أن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه.

وإن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصور أن يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه.

فإنه يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائد على ذاته، كانت علماً أو غيره، فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها، فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها، وإذا ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زائد، فلا تحتاج في إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو غير الغائبة عن نفسها.

فيجب أن يكون إدراكها لها لنفسها كما هي، وأنه لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعضو ولا أمر برزخي وإلا ما غابت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول.

والجوهرية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل تكون ذاتك نفسها هي. وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا وأدركت ذاتك لا بأمر زائد إدراكا مستمرا، فليست الجوهرية الغائبة عنك كل ذاتك. ولا جزء ذاتك فإذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو "أنائيتك".

وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان؟ وليست جزءا لأنائيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولا، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها.

فتبين من هذا الطريق أن الشيئية ليست بزائدة أيضا على الشاعرية فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نورا محضا.

ومدركيتك لا شيء آخر تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك، وإن فرضت ذاتك إنية تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال فليس إلا ما قلنا. وإذا أردت أن يكون للنور عندك.

ضابط: فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته.

والأنوار العارضة أيضا ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لحقيقة نفسها.

وليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون في حد نفسه ليس

بنور، فيظهره شيء آخر، بل هو ظاهر وظهوره نوريته. وليس كما يتوهم فيقال "نور الشمس تظهره إبصارنا".

بل ظهوره هو نوريته، ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس، لم تبطل نوريته.

أقول: كل شيء قائم بذاته مدرك له فأما أن يكون مدركا لذاته بذاته، أو بغيرها.

فإن كان مدركا لذاته بغير ذاته فذلك الغير هو المدرك للذات لا بدّ وأن يدرك غيره، وكل من أدرك غيره فله أن يدرك بالفعل أنه هو المدرك للغير وهو إدراك منه لذاته.

وكل ما دون النفس إذا أدرك النفس يكون قد أدرك ذاته، وليس ذلك الغير جسمانيا فإنه لا يدرك المجرد عن المادة الذي هو النفس، والمدرك المجرد لا بدّ وأن يكون مجردا.

ولا نعى بالنفس إلا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره، ويعود الكلام إلى الغير المدرك لذاته ولغيره، أهو مدرك لذاته بذاته أم بغيرها؟ وليس بالغير، لئلا يتسلسل إلى غير النهاية، فهي بذاتها لا بغيرها.

ولأن كل عاقل إذا رجع إلى ذاته يعلم أنه هو المدرك لذاته بذاته لا أن غيره هو المدرك وهو بديهى يكفى فيه التنبيه والإخطار بالبال، وهو من الضروريات عند الأذكياء والمفتقر إلى التنبيه عند غيرهم.

فثبت أن كل قائم بذاته مدرك لها فإدراكه لذاته بذاته ولا يجوز أن يكون إدراكه بذاته بحصول أثر لذاته فى ذاته لأن ذلك الأثر الحاصل من الذات فى الذات أن كان غير مطابق للذات فلا تكون النفس مدركة لذاتها.

وإن كان الأثر مطابقا لذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع أن تدرك النفس ذاتها بصورة، والمثال لذاتها في ذاتها وجوه:

الأول: إن علم النفس بذاته أن كان بصورة ومثال، والصورة والمثال الذى فى النفس ليس هو النفس بعينه، بل صورتها ومثالها وهى زائدة على ذات النفس.

ومثال الأنائية التى هى النفس غير النفس بالضرورة، فلو كان إدراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومثال لذاته فى ذاته لزم أن يكون إدراك الأنائية بعينها إدراك ما هو هو.

أى إدراك ما هو مثال وصورة له، وإن يكون إدراك القائم بذاته المدرك لذاته إدراك غيره، وهو محال، لأن كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به أنائيته لا لصورتها ومثالها.

هذا بخلاف الخارجيات التى يدركها بالصورة والمثال، فالمثال وما له ذلك المثال كلاهما هو المدرك.

الثانى: لو كان القائم بذاته المدرك لها مدركا لها بالصورة والمثال، فإن علم أن ذلك المثال مثال ذاته وصورتها فيكون قد أدرك ذاته لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك أن ذلك المثال مثال ذاته وإن لم يعلم ذاته وفرض عالما، هذا خلف.

الثالث: لو كانت الذات القائمة بذاتها المدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال أن كانت صورة ومثالا للذات من حيث هى مطلقة، لزم أن لا تدرك الذات المتخصصة من حيث هى هذه الذات المتخصصة.

ونحن نتكلم فى إدراك الذات من الجهة المتخصصة وإن كانت الصورة والمثال التى للذات متخصصة، فهو محال .

فإن كل صورة فى الذات المجردة كلية، فلا تدرك بها الذات المتخصصة الجزئية وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا تدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية .

قوله: وكيف ما كان لا يتصور أن يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه .

أقول: هذا وجه خاص يدلّ على أن الشئ القائم بذاته المدرك لها لا يمكن أن يعلم ذاته بأمر زائد على ذاته، سواء كان ذلك الأمر صورة ومثالا للذات، أو لم يكن .

فإنه حينئذ على تقدير جوازه يكون صفة للذات . وأنت تعلم أن كل صفة للذات فإنها زائدة عليها سواء كانت تلك الصفة علما وقدرة أو إرادة أو غير ذلك من الصفات .

وإذا كانت الصفة للذات المعلولة بالصفة يلزم أن يكون العلم بالذات سابقا على جميع الصفات، فإن علم صفة الذات فرع على علم الذات، وحينئذ لا يكون قد علم الذات بالصفات الزائدة المفروضة أن علم الذات بها، وأنت، وكل مدرك لذاته، لا يغيب عن ذاته وعن إدراكه لها دائما .

وإذا بطل أن يكون الإدراك للذات بصورة ومثال أو أمر زائد فلا تحتاج فى إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لذاتها أو غير الغائبة عن ذاتها، فيجب أن يكون إدراك الذات لذاتها، كما هى بنفس ذاتها .

ولا يمكن أن تغيب عن ذاتها طرفة عين ولا عن جزئها على تقدير أن يكون لها جزء فإنه يمتنع إدراكك الكل بدون جزئه.

ولما أدركت ذاتي إدراكا مستمرا بنفس ذاتي دون ما يفرض جزء بدني أو عضوي، من قلب أو دماغ أو كبد أو غير ذلك من الأعضاء والأجرام والهيئات الظلمانية والنورية، فليست هذه بذاتك ولا جزء من ذاتك.

فليس المدرك منا عند الإدراك بعضو ولا أمر جسماني وإلا لم يغيب عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع أعضائه؛ وكلما توهم أنه نفس أو جزء نفس واستمر شعورنا بذواتنا من غير غفلة ولا زوال، فليست هذه الأشياء شيئا من المدرك. وقد عرفت أن الجوهرية من الاعتبار والصفات الذهنية التي لا وجود لها في الخارج.

وما قيل: إنها الموجود لا في موضوع أو لا في محل، فالوجود أمر اعتباري ولا في موضوع أو محل أمر سلبي ويمتنع أن يكون الأمر الاعتباري أو السلبي شيئا مستقلا تكون الذات المدركة نفسها.

وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا، كما هو رأى بعض المشائين، وادركت مع ذلك ذاتك دون أمر زائد على ذلك إدراكا مستمرا من غير غفلة عنها فحينئذ لا تكون تلك الجوهرية المجهولة الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزءا منها.

فالحق أن الجوهرية عبارة عن كمال ماهيتها فليس الكمال أمرا مستقلا في الأعيان يكون نفس الذات.

فإذا فتشت وتفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو

أنائيتك، وفيه يشاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته، فالمدركية التى هى نفس الظهور هى حقيقة النفس.

قوله: فالمدركية إذن ليست بصفة.

أقول: يريد بذلك أن إدراك الأنائية الذى هو عبارة عن نفس الظهور، وهو حقيقة النفس، لا أمر زائد عليها، وإن زاد الإدراك على الذات فى مواضع أخرى وليست المدركية جزءاً لأنائيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ.

وكذلك إذا كانت الأنائية وراء المدركية والشاعرية فتكون مجهولة فلا تكون نفس ذاتك ولا جزءاً منها وهى التى شعورى بها مستمر لا يزيد عليها.

وإذا ظهر أن المدركية غير زائدة على الذات فالشيئية غير زائدة على الذات التى هى نفس الشاعرية، فالنفس الناطقية هى نفس الظهور وهو الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوص، فإنه ليس معه خصوص بحيث يكون الظهور صفة أو حالاً له، بل عن نفس الظاهر لا غير.

فيكون نوراً لنفسه، فهو لا محالة نور محض فالظهور حقيقته والإظهار صفته، ومدرakitك لأشياء أخرى تابع لذاتك لا نفس ذاتك ولا جزءاً منها.

وأما استعداد المدركية، فإنه عرضى لذاتك أيضاً خارج عن حقيقتها، وإن فرضت ذاتك إنية موجودة تدرك ذاتها فيلزم أن تتقدم ذاتها على الإدراك وكل ما تتقدم ذاته على الإدراك يكون مجهولاً فالذات المدركة لذاتها التى هى عبارة عن الظهور والصفة والإدراك مجهولة، وذلك محال.

فإنى اعلم بالضرورة أنى أدرك ذاتى إدراكاً مستمراً لا أغيب عنه وذلك نفس الظهور الروحانى.

وإن أردت أن يكون للنور عندك ضابط فليكن عبارة عن الظاهر فى حقيقة نفسه لنفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته .

وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ، ولا يمكن أن يكتسب هذا وأمثاله بحد ولا رسم ولا يعلم بحجة وبرهان ؛ هذا كله فى الأنوار القائمة بذاتها المجردة عن المواد ، وأما الأنوار العارضة القائمة بالجواهر فهى وإن كانت أنوارا لغيرها من المحال التى هى فيها .

فليس ظهورها زائدا عليها بحيث تكون فى نفسها خفية ، بل هى نفس الظهور المفتقر إلى محل ، فظهورها إنما هو بحقيقة نفسها .

ولا ينبغى أن يظن أن النور يحصل أولا ثم يلزمه الظهور حتى يلزم أن يكون فى حد نفسه ليس بنور مفتقر إلى شىء آخر من الأنوار يظهره ، فلا يكون النور نورا ، هذا خلف .

بل هو ظاهر فى ذاته وظهوره نوريته لا غير . وأما ما يتوهم من أن نور الشمس أو غيره من الأنوار يظهره إبصارنا فليس بحق .

بل ظهوره هو نفس نوريته فإنه لو عدم الناس كلهم وجميع الحيوانات الحساسة الباصرة لم يمكن أن يبطل نوريته .

قال الشيخ :

عبارة أخرى : ليس لك أن تقول " أنيتى شىء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشىء خفيا فى نفسه " .

بل هى نفس الظهور والنورية وقد علمت أن الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشىء حقيقة وماهية وعدم الغيبة أمر سلبى لا يكون ماهيتك فلم يبق إلا الظهور والنورية .

فكل من أدرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرّك لذاته، هذا إحدى الطرائق.

أقول: ذكر في هذا "الفصل" ما ذكره في الفصل الذي قبله، لكن ذكره بعبارة أخرى لأنه من المباحث الحكيمة المهمة، فإن بهذا البحث يتحصل للإنسان بصيرة بمعرفة نفسه، فإن معرفة النفس أهم الأبحاث الحكيمة وهي أم الحكمة وأصل الفضائل ومعرفة دقائق الحكمة وأسرار الحكماء المتألهين موقوف على معرفتها.

كما جاء في الوحي القديم: "اعرف نفسك يا إنسان، تعريف ربك"؛ وقال النبي ﷺ: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و"أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه".

وقال أفلاطون "من عرف ذاته، تأله"؛ وقال أرسطوطاليس "معرفة النفس بعينه في كل حق معونة عظيمة" وأمثال هذا كثير في كلام الفضلاء المتألهين.

إذا عرفت هذا فنقرر ما ذكره في العبارة فنقول: ليس كل من له ذات مجردة عن المادة أن يقول "إن أنيتى شيء يلزمه الظهور" حتى يلزم من ذلك أن يكون ذلك الشيء خفيا في ذاته.

بل هو نفس الظهور والنورية والصفاء والإشراق لا غير. وقد مرّ أن الشيئية والجوهرية من المحمولات العقلية والصفات الاعتبارية وكذا كون الشيء حقيقة وذاتا وماهية وأمثال ذلك.

وقولهم "إن الإدراك عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة" فعدم

الغيبة قيد سلبى يمتنع أن يكون ذات النفس ، وإذا لم تكن هذه الأشياء المذكورة ماهية النفس ، فبقى أن تكون نفس الظهور والنورية . وكل من أدرك ذاته فهو نور محض .

وكل نور محض فهو ظاهر لذاته ، ومدرّك لذاته فالمدرك والمدرك والإدراك هاهنا واحد ، كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، هذا هو آخر الطريق .

قال الشيخ:

حكومة

[أن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته]

ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والمواد، لم يلزم إلا أن يكون طعاماً لنفسه لا غير .

والنور إذا فرض تجرده يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرد ظاهراً لنفسه بل طعاماً لنفسه فحسب .

ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ، كما هو مذهب المشائين، لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرة بنفسها، إذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أخرى، إذ لا هيولى للهيولى، ولا تغيب عن نفسها .

إذ عني بالغيبة بعدها عن نفسها؛ وإن عني بعدم الغيبة الشعور، فلم

يرجع الشعور فى المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور على هذا التقدير.

وكان عند المشائين كون الشئ مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو إدراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها إنما يحصل بالهيئات، فهب أن الهيئات منعها المادة، فالمادة ما الذى منعها.

واعترفوا بأن الهيولى ليس لها تخصص إلا بالهيئات التى سمّوها "صورا". والصور إذا حصلت فينا، أدركناها، وليست الهيولى فى نفسها إلا شيئا ما مطلقا أو جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شئ فى حدّ نفسه أتم بساطة من الهيولى سيما أن جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به.

فلم ما أدركت ذاتها بهذا التجرد عن الحوامل والأجزاء ولم ما أدركت الصور التى فيها على إنّنا بينا حال الجوهرية والشيئية وإن أمثالهما اعتبارات عقلية؟

ثم قال هؤلاء أن مبدع الكل ليس إلا مجرد الوجود. وإذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها إلى نفس الوجود، إذ التخصص إنما هو بالهيئات الجوهرية كما سبق.

فليس شئ هو نفس الماهية مطلقا، بل إذا ثبت خصوص، فيقال له أنه ماهية أو موجود. والهيولى لا تبقى إلا ماهية ما أو وجود ما.

فافتقارها إلى الصور إن كان لنفس كونها موجودا ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى أن يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والأشياء لمثل هذه البساطة.

فكان يجب أيضاً فى الهيولى ، لأنها موجود فحسب ؛ وبطلان هذه الأقاويل ظاهر .

فثبت أن الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس . وإذا فرض النور العارض مجردا ، كان ظاهرا فى نفسه لنفسه .

فما حقيقته أنه الظاهر فى نفسه لنفسه حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا ، فإن "الهُوَ هُوَ" ينعكس رأسا برأس .

أقول : يريد أن يبين أن الإدراك ظهور الشئ لذاته أو كونه نورا لذاته ، ويبطل مذهب المشائين القائلين بان الإدراك عبارة عن كون الشئ مجردا عن المادة ؛ والا لزم عند فرض الهيئات الظلمانية مجردة أن تكون ظاهرة لذاتها .

فكانت نورا لذاتها ، فإننا إذا فرضنا الطعم مجردا عن المواد الجسمانية لا يلزم أن يكون طعما بخلاف النور .

فإننا إذا فرضناه مجردا عن المواد الجسمانية كان نورا لنفسه ، وحينئذ يلزم أن يكون ظاهرا لنفسه ، وهو الإدراك .

فإن كل ظاهر لنفسه فهو مدرك ، ولا يلزم أن يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه ، إذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور ، بل الذى يلزمه أن يكون طعما لنفسه فقط .

وذهب المشاءون أنه يكفى فى كون الشئ شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ الجسمانية ، ولو كان ذلك حقا ، كما زعموا ، لزم أن تكون الهيولى الأولى التى أثبتوها شاعرة بنفسها مدركة لها .

فإن الهيولى على رأيهم لما لم تكن هيئة لغيرها ، بل كانت ماهيتها لها

وهى مجردة عن هيولى أخرى، فإنه لا هيولى للهيولى، لزم أن تكون شاعرة بذاتها ومدرّكة لها فلا تغيب عن نفسها إذ عني بالغيبة بعدها عن نفسها وعدم خلوّها عن الهيولى.

وإن عني بعدم الغيبة الشعور بالذات، فليس بصحيح. إذ لا يرجع الشعور فى المفارقات العقلية إلى عدم الغيبة، بل الحق أن عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور بالذات على هذا التقدير.

فإن بعض الحكماء عرّف العقل أنه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة وهذا أولى من قولهم أن التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة فإن الشيء لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه، فهو أعم.

وكان عند جماعة المشائين كون الشيء مجردا عن المادة هو غير غائب عن ذاته هو إدراكه.

ولقائل أن يقول: أن المادة نفسها كما اعترفوا به أنه يحصل تخصيصها بالهيئات الجسمانية فهب أن الهيئات العرضية الجسمانية منعتها المادة التى هى حالة فيها عن التجرد عن المادة وعدم الغيبة الذى هو عبارة عن الإدراك.

فالمادة نفسها ما الذى منعها عن ذلك وهى مجردة عن مادة أخرى وماهيتها لنفسها، فيجب أن لا تغيب عن ذاتها فإن عدم الغيبة، كما مرّ، هو عدم بعدها عن ذاتها، فيلزم أن تكون مدرّكة لذاتها ولما يحلّ فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشاءون بأن الهيولى إنما تتخصص بالهيئات التى تسمى عندهم "صورا جوهرية".

والصور إذا حلّت فى ذواتنا وحصلت لنا أدركناها، وليست الهيولى فى ذاتها إلا شيئا ما مطلقا او جوهرها ما إذا قطعنا النظر عن المقادير وجميع

الهيئات كما هو رأيهم اللازم عنه أن لا يكون شيء فى حد ذاته أتم بساطة من الهيولى الأولى .

لا سيّما إذا أخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع ، كما قالوا أن الجوهر موجود لا فى موضوع والموجود أمر اعتبارى والباقى أمر سلبى ، وسائر الصور والأعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى .

فلم يبق إلا شيء ما مطلقا على ما يلزمهم وهى مجردة عن المادة ، فذاتها حاصلة لذاتها فلم ما أدركت ذاتها بسبب هذا التجرد عن الحوامل والأجزاء وشدة بساطتها؟

ولم ما أدركت الصور الجوهرية والهيئات العرضية الحالة فيها؟ على أنك عرفت أن الجوهرية والشيئية والوجود وأمثالها كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الأعيان .

فيكون الهيولى اللازم أن يكون على رأيهم شيئا ما مطلقا أو جوهر ما أمرا عقليا ولأن الحالية والمحلية فرع الوجود والتمييز ، فكيف يجوز حلول الصورة التى يقولون بها فى شيء ما مطلقا غير معين؟

ثم إن جماعة المشائين قالوا أن الواجب لذاته تعالى مبدع الكل ليس إلا مجرد الوجود .

فإنهم يصرّحون بأنه وجود محض ، إذ وجوده عندهم نفس ماهيته ؛ وإذا تفحصت عن الهيولى وفتّشت على رأيهم يرجع حاصلها وحقيقتها إلى نفس الوجود ، فإن التخصّص عندهم إنما هو بالهيئات الجوهرية كما عرفت ذلك .

وليس شيء فى الوجود يكون هو نفس الماهية مطلقا وجميع الموجودات إنما توجد وتثبت بخصوصياتها المعينة .

فيقال أن الشيء ماهية أو موجود معين . وأما الهيولى على رأيهم فلا تبقى إلا ماهية ما أو وجودا ما غير معين ، وإذا كانت الهيولى على ما يزعمون مفتقرة إلى الصور الجوهرية .

فافتقارها أن كان لنفس كونها موجودا ما ؛ والواجب لذاته لما كان نفس الوجود ، فيصدق عليه كونه موجودا ما وجب افتقاره إلى الصور كالهيولى ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ثم الواجب لذاته تعالى لما كان تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات لمثل هذه البساطة المذكورة في الهيولى أن حقيقتها ترجع إلى أنها موجود ما .

والواجب لذاته نفس الوجود المحض فكان يجب أن تكون الهيولى عاقلة لذاتها ، والأشياء أيضاً لأنها موجود ما ، لا غير ، وبطلان هذا بين .

فثبت بهذا البيان الواضح أن كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه وظاهر لنفسه ، وبالعكس أن كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته . وأما النور العارض إذا فرضنا مجردا عن المواد كان قائما بذاته .

فهو ظاهر في نفسه لنفسه ؛ ويلزم من هذا أن يكون كلما كانت حقيقته أنه الظاهر في نفسه لنفسه فحقيقته حقيقة النور المفروض مجردا عن المحال والمواد بالكلية .

فإن " الهُوْ هُو " ينعكس كما عرفت رأسا برأس .

قال الشيخ:

فصل

فى الأنوار وأقسامها

النور ینقسم إلى نور فى نفسه لنفسه، وإلى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نورا لنفسه وإن كان نورا فى نفسه، لأن وجوده لغيره.

والجواهر الغاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحياة هى أن يكون الشئ ظاهرا لنفسه، والحي هو الإدراك الفعّال، فالإدراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فياض لذاته.

فالنور المحض حى وكل حى فهو نور محض. والغاسق إن أدرك ذاته كان نورا لذاته، فلم يكن جوهرا غاسقا. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحياة والعلم، لكان يجب على مشاركته ذلك، وليس كذا.

وإن فرض للجواهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة كان ما سبق وأيضاً لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق فى نفسه كيف يظهر له شئ إذ لا بد لمن يظهر له شئ أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟

فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه.

والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ

شئ قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان شئ ما مدركا منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ. فإن البرزخ والهيئة شيان لا شئ واحد، ودريت أنه غير ظاهر فى نفسه.

أقول: يريد أن يتكلم فى بقية الأنوار المجردة وعلة إدراكها لذاتها وغيرها فى الهيئات النورية وغيرها من البرازخ والهيئات وعلة عدم إدراكها لذاتها ولغيرها وما يتعلق بذلك.

فقسّم النور إلى نور فى نفسه لنفسه، وهذا شأن الأنوار المجردة العقلية، فإنها موجودة فى نفسها فى الأعيان وهى مدركة لذواتها وظاهرة لأنفسها فلا تغيب عن نفسها.

والى نور هو لغيره، وهى الأنوار العارضة التى هى لمحالها لا لأنفسها فهى وإن كانت أنوارا فى أنفسها لظهورها وإشراقها فى نفس الأمر، فليست أنوارا لأنفسها بمعنى كونها لأنفسها وظهور ذواتها لذواتها إذ وجودها لغيرها فلا تكون مدركة لأنفسها.

وأما الجواهر الجسمانية الغاسقة، فلما لم تكن ظاهرة فى أنفسها لعدم النورية فيها من حيث الجوهرية الجسمية لم تكن ظاهرة لأنفسها، فلا تكون مدركة أصلاً، لا لذواتها ولا لغيرها.

والحياة لما كانت عبارة عن كون الشئ ظاهراً لنفسه، وكان الحى هو الدّراك الفعّال والإدراك على ما مرّ هو ظهور ذات الشئ لذاته.

والفعل من خاصية النور الظاهر فإنه فيّاض الذات لذاته، فيلزم أن يكون النور المحض هو القائم بذاته المجرد عن الحوامل حيّاً، وكل حى لا بدّ وأن يكون نوراً محضاً.

وأما الجوهر الجسماني الغاسق، فيمتنع أن يكون مدركا لذاته إذ لو أدرك ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته، فلم يكن جوهرًا جسمانيًا غاسقًا، وفرض كذلك، هذا خلف.

ولو اقتضى الجسم البرزخي، أو جسم ما، من حيث الجسمية الحياة والعلم لوجب حصول الحياة والعلم لكل ما يشاركه من الأجسام ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وليس الأمر كذلك.

ولا يجوز أن يقال أننا نفرض الحياة والعلم للجوهر الجسماني الغاسق لا لذاته، بل لهيئة حالة في ذاته زائدة عليه، لأننا نقول تلك الهيئة الحالة في ذات الجسم أن كانت ظلمانية، فليست ظاهرة بذاتها ولا لذاتها.

فلا تكون هيئة ولا مدركة لذاتها، فكيف لا يكون الجسم الجمادى وهى غير حية ولا عالمة حية وعالمة؟

وإن كانت تلك الهيئة الحالة في الجسم نورية عرضية له، فهى وإن كانت ظاهرة فى نفسها لنوريتها، فليست ظاهرة لنفسها، فإنها نور لغيرها لا لنفسها، فليست حية ولا عالمة، فلا يكون الجسم بسببها حيًا عالما.

والى هذا أشار بقوله "وإن فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق"، وأيضًا تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها نورا لغيرها لا لنفسها، فلا تظهر ذاتها لذاتها وإن كانت ظاهرة فى نفس الأمر وليست ظاهرة للجسم، فإنه لما كان فى نفسه مظلما فلا يمكن أن يظهر له شىء إذ أن ظهور الشىء للشىء فرع على ظهوره فى نفسه، وظهور نفسه لنفسه، فإنه لا بد لمن يظهر له شىء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه إذ يمتنع أن يشعر بغيره من لا يشعر بذاته. ولما كانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لا

نفسها وكذلك الهيئات لا يظهر لأنفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة، على التفصيل الذى سبق بيانه، فلا يمكن أن يحصل من الجسم والهيئة أمر ظاهر لنفسه ومدرك لها.

ثم الهيئة لما كان وجودها لغيرها أم يحصل منها ومن الجسم شيء يقوم بنفسه، بل القائم منهما بنفسه هو الجسم البرزخى لا غير فإن كان شيء منهما مدركا لذاته، فليس ذلك إلا ما له ذاته منهما وهو الجسم البرزخى، فإن الجسم والهيئة شيان لا شيء واحد، وقد عرفت أنه غير ظاهر فى نفسه، فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدركة لذاته ولا لغيره وهو المطلوب.

قال الشيخ:

إيضاح آخر: نقول يجوز أن يكون شيء يظهر الشيء لغيره، كالنور العارض للمحل، وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان الشيء أظهر أمرا لغيره ينبغى أن يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما. وإذا تقرر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهرا عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه عن نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبدا. كيف ويستدعى إظهار غيره لنفسه أن تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك، وهو محال. والبرزخ خفى لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء لاظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيا، وليس كذا.

وأى خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية لا يوجب أن يظهره نور

عند نفسه . فيقرر من جهة أخرى إن ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا جوهر وغاسق ما.

أقول: هذا إيضاح آخر لما مضى فى فصل المتقدم من العلوم الشريفة المخزونة التى لا يطلع عليها إلا المتألهون من الفضلاء بعبارة أخرى واضحة.

فقال: يجوز أن يظهر شيء لغيره شيئاً آخر، كالنور العرضى الحالّ فى محل، كنور الشمس والكواكب والنيران المظهرة للإبصار ألوان الأجسام واشكالها ومقاديرها.

ولا يلزم من ظهورها فى ذاتها وإظهارها لغيرها إلا شيئاً أن تكون ظاهرة لذاتها ومدركة لها.

ثم إذا كان شيء أظهر شيئاً لغيره فلا بدّ وأن يكون ذلك الغير الذى أظهر عنده إلا شيئاً ظاهراً فى نفسه حتى يصحّ أن يظهر عنده شيء.

إذا عرفت هذه القاعدة، فاعلم أنه لا يجوز أن يكون شيء يظهر شيئاً لنفس ذلك الشيء، حتى يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، فإنه لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه.

وإذا كان خفاء نفسه على نفسه لنفسه، فيمتنع أن يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبداً، كيف ويستدعى إظهار غيره نفسه لنفسه أن تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل إظهار غيره نفسه لنفسه، والتقدير خلاف ذلك. والأجسام الظلمانية لما كانت ذواتها خفية على أنفسها، فلا يمكن أن يظهرها شيء عند أنفسها بحيث تكون مدركة لذواتها.

وأما الأنوار المجردة العقلية، فسيأتى فيها ذلك كما عرفته.

قوله : وأيضاً من طريق آخر .

أقول : هذا إيضاح آخر متعلق بالمعنى المذكور المتقدم ، وإنما ذكر هذا البحث وكرّره بعبارات مختلفة وبالغ فى إيضاحه لأنه بحث مهم هو الذى قبله والذى بعده ومن لم يرزق فهم هذه المعانى ولم يتيسّر له فليس بحكيم .

ولا يستحق اسم الفيلسوف . قوله : " لو أظهره عند نفسه شىء لأظهره النور " يشير إلى أن الأجسام التى ذكر انها لا يمكن أن يظهرها شىء عند نفسها ، إذ لا أقرب من أنفسها إلى نفسها .

وقد خفيت أنفسها على أنفسها ، فكيف يظهرها عند أنفسها شىء آخر ولو أظهرها عند أنفسها شىء لوجب أن يظهرها النور الذى هو فى نفسه ظهور ، وكان يلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام المستتيرة ظاهرة لأنفسها ومدركة لذواتها .

فكانت حية ، وليس الأمر كذلك . فأى خصوص فرضناه للأجسام بسبب عوارض وهيئات جسمانية ظلمانية ، فإن ذلك لا يقتضى أن يظهرها وإلا لأظهرها الأنوار العرضية لأنفسها حتى تكون ظاهرة عند أنفسها .

وقد ظهر من طريق آخر أن كل ما ظهر نفسه لنفسه فإن ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما عرضية ولا جوهر جسمانى ما مظلم ، بل ظهور الشىء لنفسه يستدعى أن يكون نورا لنفسه وظاهرا بنفسه لنفسه قائما بها والجسم وهيئاته ليس كذلك .

قال الشيخ:

قاعدة فى أن الجسم لا يوجد جسما

وإذا دريت أنك فى نفسك نور مجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ،
فإذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى
أن يقصر البرزخ الميت عن إيجاد البرزخ.

أقول: يريد أن يبين أن الأجسام لا توجد عن الأجسام، وبيان ذلك أن
النفس الناطقة، التى هى جوهر نورانى مجرد عن المادة، مدرك لذاته ولغيره
حتى أن بعض النفوس ربما بلغ الغاية فى الكمال ومع ذلك فإنه لا يقوى ولا
يقدر على إيجاد جسم ظلمانى.

وإذا كان هذا النور الجوهرى الحى الفاعل يعجز عن إيجاد
جسم برزخى فالأولى أن يعجز الجسم الظلمانى الميت ويقتصر عن
إيجاد الجسم ولأن الإيجاد ظهور من العدم إلى الوجود.

وكيف يظهر الجسم جسما ويخرجه من العدم إلى الوجود؟ وهو غير
ظاهر لنفسه ولا مدرك لها ويمتنع الإيجاد لمن لا شعور له ولا إدراك، فإن
الإيجاد يستدعى الحياة والإدراك.

فصل

[اختلاف الأنوار المجردة العقلية

هو بالكمال والنقص لا بالنوع]

النور كله فى نفسه لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان وبأمور خارجة عنه، فإنه أن كان له جزءان وكل واحد غير نور فى نفسه. كان جوهرا غاسقا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه. وإن كان أحدهما نورا والآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النورية. وهى أحدهما. وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

أقول: هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكمية ومن أشرف مواقع الأنظار الإلهية؛ فادعى أن النور كله فى نفسه حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالكمال والنقص وأمور خارجة عن الحقيقة النورية.

فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرا أو عرضا. وبرهان ذلك أن الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة غير مختلفة لكان لها جزءان وهو أقل ما يمكن من تركيب النور منهما.

فلا يخلو إما أن تكون حقيقة كل واحد من الجزئين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية، وإن كانا غير نورين فى حقيقة نفسيهما فيكونان إما جوهرين جسميين مظلمين، أو هيئتين مظلمتين، أو أحدهما جسما ظلمانيا والآخر هيئة ظلمانية.

فالمجموع المركب منهما لا يكون نورا فى نفسه، فإن كل مركب مما ليس

بنور يمتنع أن يكون نورا وإن كان أحد الجزئين نورا والآخر ليس بنور فليس له مدخل فى الحقيقة النورية فلا يكون جزءا.

وفُرض كذلك، هذا خلف. فالنور كله، جوهره وعرضه، حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص، وسيأتى الفارق بين الأنوار على التفصيل.

قال المشاءون: إن الأنوار المجردة العقلية كل واحد منها نوعه فى شخصه، كالأفلاك والكواكب والنفوس البشرية، نوع آخر.

وكل واحد من نفوس الأفلاك والكواكب كذلك، وحجتهم فى تكثر الأنواع العقلية بالنوع أنها لو كانت من نوع واحد، فليس كون البعض علة لبعض آخر أولى من العكس لاستوائهما فى الحقيقة النورية.

فلو تخصص البعض بالعلة دون الآخر كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح. وأجيب عنه: أن ذلك إنما يلزم عند اتفاق العقول فى النوع مع رتبة الوجود وهو الكمال والنقص، ولما كانت متفاوتة فى مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص، فيكون كمال ذلك يقتضى أن يكون علة ونقص هذا يقتضى أن يكون معلولا.

فإن النور التام علة لوجود الناقص دون العكس، وذلك ليس ترجيحاً من غير مرجح. وإن أرادوا باختلاف النوع أن اختلاف النوع بالكمال والنقص فى نفس الماهية ليس بأمر خارج عنها.

بل ذلك نفس الحقيقة، فلا مشاحة فى ذلك بعد العلم بأنها اختلاف الكمال والنقص ليس كاختلاف الفصول المتنوعة المغايرة لما به الاشتراك.

قال الشيخ:

فصل

[أيضا فى اختلاف الأنوار المجردة]

ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجردة لا تختلف بالحقيقة، وإلا إن اختلفت حقائقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها.

وذلك الغير إما أن يكون هيئة فى النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته.

فإن كان هيئة فى النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، إذ هيئة الشيء لا تحصل فيه إلا بعد تحققه ماهية مستقلة فى العقل، فالحقيقة لا تختلف به؛ وإن كان النور المجرد هيئة فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض.

وقد فُرض نورا مجردا، وهو محال. وإن كان كل واحد منهما قائما بنفسه، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك فى المحل، وليسا ببرزخين ليمتزجا أو ليتصلا فلا تعلق لأحدهما بالآخر، فالأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق.

أقول: ذكر فى هذا الفصل طريقا آخر يدل على أن الأنوار المجردة عن المواد سواء كانت نفوسا أو عقولا ليس بينها اختلاف بالحقائق، إذ لو اختلفت بالحقيقة لزم أن يكون كل واحد من تلك الأنوار المجردة فيه نورية وغيرها.

وذلك الغير الذى ليس بنور لا يخلو إما أن يكون هيئة وعرضا فى ذلك النور المجرد، أو يكون النور المجرد هيئة فيه.

أو يكون كل واحد منهما قائما بذاته مستقلا ، فإن كان ذلك الغير هيئة في النور المجرد كان خارجا عن حقيقته لأن هيئة الشيء وعرضه لا يمكن حصوله فيه ، إلا إذا وجدت ماهية وتحققت مستقلة في العقل حتى يوجد فيها بعد ذلك ، وحيث أن لا تختلف الحقيقة به أصلاً .

وإن كان النور المجرد هيئة وعرضاً في ذلك الغير ، فلم يكن النور مجرداً ، بل كان جوهرًا ظلمانياً فيه نور عارض ، وفرض مجرداً ، هذا خلف .
وإن كان كل واحد منهما قائماً بذاته فلم يكن أحدهما محلاً للآخر ولا شريكين في المحل وليساً بجسمين ليمتزجا وينفصلا .

فليس لأحدهما تعلق بالآخر . فظهر أن الأنوار المجردة عن أنوار الجسمانية لا تختلف بالحقائق .

قال الشيخ:

إيضاح آخر: إذا تبين أن أنائيتك نور مجرد ومدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق ، فيجب أن يكون الكل مدركاً لذاته .
إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركته في الحقيقة . هذا طريق آخر .
وإذا علمت ما سبق أولاً ، استغنيت عن هذه الوجوه .

أقول: قد ظهر من الأبحاث السالفة أن أنائيتك ، وهى نفسك الناطقة ، وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه .

وإن الأنوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وإن اختلفت بالكمال والنقص ، فيجب أن تكون جميع الأنوار المجردة مدركاً لذاتها .

لأن ما يجب على شيء يجب على ما يشاركه في حقيقته . وقد عرفت

أن الكل مشترك فى الحقيقة النورية وحاصل هذا الإيضاح أنه استدل على مشاركة النفس الناطقة للأنوار المجردة العقلية فى الحقيقة على أن كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لإدراك النفس أنانيته.

فهذا طريق آخر غير الطريق الذى قيل ، فإنه بين فيه أن الأنوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة .

وأنت إذا عرفت ما سبق من البحوث فى الفصول السابقة استغنيت عن هذين الوجهين .

قال الشيخ:

قاعدة [فى أن موجد البرازخ مدرك لذاته]

فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا ، فهو حى مدرك لذاته ، لأنه نور لنفسه .

أقول: يريد أن يبين أن الواجب تعالى مدرك لذاته . وبيانه أن واجب الوجود لذاته لما كان واهب جميع البرازخ الجسمية نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت أن البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمانية النورية والظلمانية ناقصة عن رتبة الإيجاد لافتقارها إلى القيام بالغير .

فيجب أن يكون الموجد لجميع الأجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة ، فيكون حيا مدركا لذاته لأنه نور لنفسه .

قال الشيخ:

فصل

[فى نور الأنوار]

النور المجرد إذا كان فاقرا فى ماهيته، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا فى جهة، وأنى يفيد الغاسق النور.

فإن كان النور المجرد فاقرا فى تحققه إلى نور قائم. ثم لا تذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات المجتمعة فيجب أن تنتهى الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس ورائه نور.

وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغنى المطلق، إذ ليس ورائه شىء آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فإنهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى.

ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بأمر يفرض أنه لازم بالحقيقة إذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلما نيا أو نوريا، فإنه ليس ورائهما مخصص.

وإن خصّص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصّص متعينين لا بالمخصّص، ولا يتصور التعين والأثنية إلا بمخصّص.

فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه

وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه.

ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت.

بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقا، فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهى السلسلة.

أقول: يريد إثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه؛ فذكر أن النور مجرد عن المواد الجسمية، إذ كان محتاجا وفقيرا في ذاته، فيمتنع أن يكون احتياجه إلى الجوهر الجسماني المظلم الميت بحيث يكون علة له.

فإن العقل الصريح يشهد بان العلة أشرف من المعلول وأتم منه من جميع الجهات لا في جهة واحدة، فكيف يجوز أن يوجد الجوهر الغاسق الجسماني الميت النور المجرد الذي هو أفضل منه وأشرف وأتم ذاتا؟

فالنور المجرد، إذا كان فقيرا في ذاته وتحققه، فيجب أن يكون فقره ذلك إلى نور مجرد قائم بذاته، وهكذا هذا النور المفتقر إليه مفتقر إلى نور آخر مجرد قائم بذاته ولا تذهب هذه الأنوار المجردة القائمة بذاتها إلى غير النهاية لترتيبها واجتماعها.

على ما عرفت، أن السلسلة المترتبة المجتمعة أجزائها في الوجود يجب نهايتها، فلا بدّ وأن تنتهى السلسلة المؤلفة من الأنوار المجردة والعارضة والجواهر الجسمانية وهيئاتها إلى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس ورائه نور أصلاً هو أفضل الموجودات وأشرفها وأظهرها وأجلاها وأوضحها.

وهو نور الأنوار، والنور الأتم المحيط بجميع الأنوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال إشراقه ولطفه، وهو النور الحقيقى العظيم الشديد الذى لا نهاية لظهوره وإشراقه وقوة لمعانه.

وسائر الأنوار بالنسبة إليه أشعة ضعيفة وأنوار شفافة حاصلة من إشراقات شمسه ومستفادة من لمعان نوره، فلا نور فى الحقيقة إلا نوره، ولا وجود إلا وجوده.

فهو النور المقدس والنور الأعظم الأعلى القهار لجميع الأنوار لشدة إشراق النور غير المتناهى شدة وقوة والأنوار المجردة العقلية كلها أشعة نوره غير منفصلة عنه، بل متحد به نوعا من الاتحاد والنور العالى محيط ومشمول عليها ضرورة اشتمال النور الأشد واحاطته بالأضعف، فتصير كأنها جوهر واحد، لأنها أنوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها وهى لشدة نوريتها وصفاتها وقوة إشراقها ولمعانها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر، ومن غاية لطافتها وقوة شفيفها وشدة صفائها ونوريتها يختارها العقل ولا يجول فيها الخيال.

ولقوة إشراق ذواتها النورية لا تنفذ فيها الأوهام الكثيفة؛ وبالجمله لشدة نوريتها وقوة إشراقاتها ولطفها ودقتها وإفراط ظهورها وجلالها يتجافى عنها الحواس وتنبوا عنها القوى، بل أكثر النفوس لا تصل إلى إدراكها.

قوله: وهو الغنى المطلق.

أقول: يريد أن يبين برهان وحدانية الواجب وما يتعلق بذلك، فذكر أنه "هو الغنى المطلق". وعرفت أن الغنى هو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال لذاته إلى غيره على الإطلاق، وكذلك قيّد الغنى المطلق لئلا يكون غنيا

من وجه فقيرا من آخر. وقوله: "وهو الغنى المطلق"، إذ ليس وراءه شيء من مراتب العلية لا فتقر إليه، فلم يكن غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك لانتهاى السلسلة الممكنة إليه.

فلا يكون وراءه شيء، فيكون لا محالة غنيا مطلقا. والغنى المطلق هو الذى لا يستغنى عنه شيء إذ لو استغنى عنه شيء لكان فقره إلى الغنى أولى بالغنى من فقره ويلزم من الاستغناء أن يتتقى عن الغنى المطلق ما هو الأول، فهو عادم كمال وكل كذا يفتقر إلى غيره فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا مطلقا، فلو استغنى عن الغنى المطلق لا يستغنى عنه شيء وكل غنى مطلق لا بدّ وأن يكون ملكا مطلقا وإلا لما كانت ذات كل شيء له إذ الملك من له ذات كل شيء، فإذا لم تكن ذات كل شيء له استغنى عنه بعض الأشياء، وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك. وهذا يدلّ على وحدانية الواجب لذاته.

إذ هو غنى مطلق إذ لو كان فى الوجود غنيا مع انهما نوران مجردان لم يكن اختلافهما فى الحقيقة النورية، لما عرفت أن الأنوار غير مختلفة بالحقائق، فإذا اشتركا فى الحقيقة النورية المجردة لا بدّ بينهما من مميّز، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه من النورية المجردة فإن ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك، ولا يجوز أن يكون المميز بينهما أمرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما فى ذلك اللازم الوجود فيهما، ولا بعارض غريب ظلمانى أو نورى، إذ لا مخصص وراءهما يخصص إحداهما بذلك. وإن خصص أحدهما نفسه، أو صاحبه، يلزم أن يكونان قبل التخصيص موجودين متعينين، لا بالمخصص، وهو محال. إذ لا يمكن التعيين والأثنية إلا بالمخصص الممتنع الوجود.

فالنور المجرد الغنى المطلق لا يتصور أن يكون إلا واحداً، هو نور الأنوار المحض والنور الأشد الأقهر الأظهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمسى شمس عالم العقل وأصل الأنوار والأضواء والإشراق، لا ثانى له فى الوجود المستغنى لغاية كماله عن غيره وما دونه من الأشعة الظاهرة عن إشراقه وأشعة الأشعة التابعة عن لمعانه إلى أن ينتهى الظهور إلى ظهور الأجسام التى هى أكثف الأشعة الظهورية وهيئاتها، فكلها محتاجة فى الوجود ودوامه إليه ومنه وجودها. ولما ظهر أنه ليس فى الوجود إلا واجب واحد، فلا ندّ له فإن الندّ عندهم هو المثل المساوى له من جميع الوجوه ولا واجب لذاته فى الوجود إلا هو. فلا هو إلا هو، وهو أتم الموجودات وأكملها.

فلا ندّ له بوجه ولا ضدّ له، فإن الضدّين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وأنهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له وعلى اصطلاح العامة الضدّ هو المساوى فى القوة الممانع. وجميع الموجودات معلولة للواجب لذاته، فلا ضدّ له على هذا الاصطلاح ولما تنزّه عن الأبعاد الحجمية الموجبة للجهة، فلا جهة له ولا إشارة حسية إليه إلا بصريح المعرفة.

ولما لم يشارك الأشياء فى معنى جنسى، فلا فصل له ولا جزء له فى العين ولا فى الذهن، فلا حدّ له ولما كان منفصل الحقيقة عن غيره بذاته، فلا لازم له يوصل بصورة العقل إلى حقيقته فلا وصول للعقول إليه من هذا الطريق؛ فلا تعريف رسمى له يقوم مقام الحدّ.

وهو القاهر بشدة نوريته وكمال نوره لكل شىء دونه ولا يمكن أن يُقهر، ولا يقاومه شىء، فإن كل قهر وقوة وسطوة وكمال فى الوجود فهو مستفاد، منه بدء كل باد وإليه أوبة كل آئب.

ولا يمكن العدم على نور الأنوار الواجب لذاته، إذ لو كان يمكن العدم لكان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود لا بدّ له من مرجح.

فإن ترجيح الشيء دون مرجح محال، وحينئذ يمتنع أن يترجح وجود الواجب لذاته على عدمه من نفسه، بل يفتقر إلى مرجح يرجح جانب الوجود على جانب العدم، فلا يكون غنيا مطلقا فيفتقر إلى غنى آخر مطلق هو نور الأنوار المنتهية إليه سلسلة الموجودات الممكنة.

فالواجب لذاته نور الأنوار العقلية يمتنع عليه العدم، وذلك هو المطلوب.

قال الشيخ:

وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، وإلا ما تحقق. ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذا لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مبطل له، فهو قيوم دائم.

ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

أما إجمالاً: فلأن الهيئة الظلمانية لو كانت فيه، للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها، فيتركب، فليس بنور محض. والهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نورا.

فنور الأنوار أن استنار بهيئة، فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية، وهو محال.

إجمال آخر: هو أن المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور، فتكون ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

أقول: يريد أن يبين أن الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح أن يثبت له صفة بثبوته.

وتقرير ذلك أن الواجب تعالى لو جاز عليه العدم، فلا يكون المقتضى لعدمه نفس ذاته، وإلا لما أمكن أن يتحقق وجوده ولا يعدمه غيره من ضدّ أو ممانع أو شرط، فإنه تعالى وحدانى الذات من جميع الوجوه ولا ضدّ ولا ممانع له مبطله.

فإن ما سواه تابع له ولا شرط له فى ذاته ليتصور عليه العدم بسببه، فهو الواجب لذاته النور الأول والباقى والحقى الدائم القيوم القائم بذاته القائم به جميع الموجودات ولا يتصور أن يلحق الواجب لذاته نور الأنوار هيئة عرضية سواء كانت نورانية أو ظلمانية، ولا يمكن أن يكون فى ذاته صفة بوجه من الوجوه.

أما من جهة البيان الإجمالى، فلان الهيئة الظلمانية لو حلّت فى ذاته لزم أن يكون له فى حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضى حلولها فى ذاته، فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع أن كل مركب يفتقر إلى كل واحد من أجزاءه.

وكل كذا يكون ممكنا وإن كانت الهيئة التى فى ذاته نورية، فهو محال أيضا. فإن الهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها ضياء ونورا والواجب لذاته نور جميع الأنوار العقلية والنفسية والعرضية.

فلو أمكن أن يستنير بهيئة نورية لزم أن تكون ذاته المستغنية بالنور الذاتى مستنيرة بالنور الفقير العارض الذى اقتضاء هو بذاته، لانه ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه.

فَعُلِمَ أنه لا يمكن حصول هيئة نورية فيه؛ فَعُلِمَ أنه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية ولا نورية ولا صفة تقتضى تكثرا فى ذاته بالتقرير المذكور.
قوله: إجمال آخر.

أقول: هذا إجمال آخر فى الهيئة النورية لا تحل فى ذاته، إذ لو حلت النورية العارضة فى ذاته المستنيرة مع أن المنير، أعنى الهيئة النورية، أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور.

فيلزم حينئذ أن تكون ذاته أنور من ذاته، وذلك محال. فنور الأنوار تعالى وتقدس لا يحلّ فيه ولا تخالطه هيئة نورية ولا ظلمانية، بل هو الواحد المطلق من جميع الوجوه نور الأنوار المحض الذى لا يخالطه شىء أصلاً من عموم وخصوص.

قال الشيخ:

طريق تفصيلى: هو أن نور الأنوار لو أوجب بنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول.

فلو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل وليس كذا. فيلزم أن يكون فيه جهتان:

جهة تقتضى الفعل وأخرى القبول؛ ولا تتسلسل إلى غير النهاية فتنتهى إلى جهتين فى ذاته.

ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا إذ لا نورين غنيين، لما عرفت، ولا أحدهما نور غنى والآخر نور فقير، فإن الفقير إن كان هيئة يعود الكلام إليه.

وإن لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لعود هذا الكلام بعينه.

ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقًا والآخر نورا مجردًا، فيكون كل واحد منها غير متعلق بالآخر فلا يكون في ذاته نور الأنوار أيضًا. فثبت أن نور الأنوار مجرد عما سواه، ولا ينضم إليه شيء ما، فلا يتصور أن يكون أبهى منه.

ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد.

أقول: هذا طريق مفصل في أن الواجب لذاته ليس له هيئة ولا صفة متقررّة في ذاته، إذ لو جاز وجودها فإما أن تكون واجبة أو ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة لوجهين:

الأول، ما عرفت أن لا واجبان في الوجود.

الثاني، أن جميع الصفات ممكنة في ذاتها مفتقرة إلى محلها وكل ممكن، فلا بدّ له من علة، وليس علة الصفات المتقررّة في ذات الواجب لذاته نفس ذاته.

فيكون قابلا لتلك الصفات وفاعلا لها .

وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين :

أولهما : أن الفعل للفاعل قد يكون في غيره والخصم يسلمه ؛ وإما القبول للقابل فلا يكون في غيره ، ينتج من الثانى أن جهة الفعل غير جهة القبول

الثانى : أن الجهة الفاعلية ربما اقتضت الوجوب وتكون له علة تامة معطية للوجود والقابلية ، لا تكون علة تامة ولا معطية للوجود .

وإنما تقتضى التهيؤ والاستعداد ، الجهة التى تقتضى الوجوب غير التى تقتضى الاستعداد .

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب أن يكون الوجود مبطلا للقوة التى اقتضتها القابلة ، إذ الشئ الواحد لا يبطل بنفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية .

إذ الاستعداد لا يبقى عند وجوب الشئ فهما متغايران ولأن جهة الفعل لو كانت بعينها جهة القبول امتنع صيرورتهما اثنين ، كما أن الواحد لا يصير اثنين ، إذ لو اتحدت الحثيتان لم يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول ، وعرفت انفكاكهما ، فليست الجهتان واحدة .

ثم هاتان الجهتان المتغايرتان أن كانتا داخلتين فى الذات الواجبة مقومين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجوه مركبة من الأجزاء الذاتية ، وهو محال .

وإن كانتا خارجتين من العوارض المفارقة لزم أن يكونا مستفادين من غير الذات الواجبة، فيكون ذلك الغير مؤثرا في تلك الذات الواجبة، وهو محال. وإن كانتا من اللوازم فيعود الكلام في أن المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين عائد الكلام إلى الجهتين الأخيرتين.

وهكذا إلى غير النهاية، وهو محال. فيجب الانتهاء إلى جهتين داخلتين في الذات، فيتربك الواجب لذاته، وهكذا إن كانت الجهتان مركبتين من الداخل والخارج.

فالواجب لذاته كما كان وحداني الذات، فهو واحد من جميع جهاته، فليس له صفة حقيقية متقرررة في ذاته ولا حقيقة يلزمها إضافة لأن غيرها يقتضى تغير الذات.

قوله: ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا.

أقول: ذكر طريقا آخر في نفى الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق المذكور للمشاءين. وتقريره أن تلك الجهتين لا يجوز أن يكون كل واحد منهما نورا غنيا على الإطلاق لما عرفت، أن لا نورين غنيين في الوجود.

ولا أن يكون أحدهما نورا غنيا والآخر نورا فقيرا، فإن النور الفقير إن كان هيئة في النور الغنى عاد الكلام السابق إليه في أن علته لا يجوز أن تكون نفس الذات ولا أمرا خارجا عنها.

وإن لم يكن هيئة فيه كان مستقلا بالقيام بذاته، فلا يكون جهة في ذات الواجب، وفرضناه جهة في ذاته، هذا خلف.

ولا يجوز أن يكون أحدهما نورا غنيا والآخر هيئة ظلمانية، لعود الكلام المتقدم بعينه إليه، ولا أن يكون أحدهما جوهرًا جسمانيًا والآخر نورا مجردًا غير متعلق أحدهما بالآخر، فلا يكون ذلك الجوهر الجسماني في ذات الواجب لذاته، وهو المطلوب.

فتقرر من هذا أن نور الأنوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم إليه شيء من الأشياء، بل هو النور المحض المطلق الذي لا يتخصّص بشيء أصلاً، وما عداه لمعة نور ذاته أو لمعة عن لمعته وشرر عنه، وهو أجمل الأشياء واحسنها وأبهى الموجودات وأكملها، ولا يمكن أن يكون في الوجود أتم منه ولا أبهى.

فقد عرفت أن حاصل علم الشيء بنفسه راجع إلى ظهور ذاته لذاته وهو النورية المحضة، وهي التي لا يكون ظهورها بغيرها، بل ظهور ذاتها بذاتها، فنور الأنوار يلزم أن يكون حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته.

بل هو نفس ذاته، كما عرفت تقريره في كل نور مجرد أن ظهوره لذاته هو نفس ذاته وهو علمه وحياته غير الزائدين على نفس الذات، كما سلف بيانه مفصلاً.

قال الشيخ:

المقالة الثانية فى ترتيب الوجود

وفىها فصول:

فصل

**[فى أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه
من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد]**

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من المظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة.

وقد تبين لك استحالته، بل الظلمات لا تحصل منه بغير واسطة، وأيضاً النور من حيث هو نور أن يقتضى، فلا يقتضى غير النور، ولا يحصل منه نوران فإن أحدهما غير الآخر. فاقضاء أحدهما ليس اقضاء الآخر ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما.

وهذا يكفى فى حصول كل شئين منه، كيف كانا. وفى التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين.

ثم يعود الكلام إلى ما به الافتراق والاشتراك بينهما، فيلزم جهتان فى ذاته، وهو محال.

أقول: يريد أن يبين في هذا الفصل: أن الواجب لذاته، وهو نور الأنوار، الواحد من جميع الوجوه، لا يصدر عنه، من حيث هو واحد، إلا واحد بالعدد. فلا يجوز أن يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهرًا أو هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة.

وهذا الحكم قريب من العقل يكفي فيه التنبيه؛ وإنما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحد الحقيقي فإن كل ما كان علة لأمرين متعددين ففي ذاته تركب باعتبار جهة وشرايط مختلفة كتعدد الآلات والقوابل. وبرهان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد:

إذ لو جاز صدور "ج" و "ب" عنه لم يكن واحدا حقيقيا، والتالى باطل، فالمقدم مثله.

وبيان اللزوم أن الأثينية لا تحصل إلا باختلاف الحقيقة أو بالشدة والضعف أو بالعرض المفارق والاثنان المختلفان بالعرض المفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما.

وإلا لم تحصل الأثينية. فإذا أفاد الصادر العرضي المميز بين الاثنين وأفاد كلا منهما يصدر عنه اثنان مختلفين، إما بالحقيقة أو بالشدة والضعف.

وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء، فتركب العلة الصادرة عنها "ج" و "ب".

فإن المعلولات إذا تساوت نسبتها أن عللها الموجودة وجب أن تتساوى في جميع الأمور الموجودة لها.

والمعلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة، لكانت واحدة لا

أقول: يريد أن يبين في هذا الفصل: أن الواجب لذاته، وهو نور الأنوار، الواحد من جميع الوجوه، لا يصدر عنه، من حيث هو واحد، إلا واحد بالعدد. فلا يجوز أن يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهرًا أو هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة.

وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه؛ وإنما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحد الحقيقي فإن كل ما كان علة لأمرين متعددين ففى ذاته تركب باعتبار جهة وشرايط مختلفة كتعدد الآلات والقوابل. وبرهان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد:

إذ لو جاز صدور "ج" و"ب" عنه لم يكن واحدا حقيقيا، والتالى باطل، فالمقدم مثله.

وبيان اللزوم أن الأثينية لا تحصل إلا باختلاف الحقيقة أو بالشدة والضعف أو بالعرض المفارق والاثنان المختلفان بالعرض المفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما.

وإلا لم تحصل الأثينية. فإذا أفاد الصادر العرضى المميز بين الاثنين وأفاد كلا منهما يصدر عنه اثنان مختلفين، إما بالحقيقة أو بالشدة والضعف.

وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء، فتتركب العلة الصادرة عنها "ج" و"ب".

فإن المعلولات إذا تساوت نسبتها أن عللها الموجودة وجب أن تتساوى فى جميع الأمور الموجودة لها.

والمعلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة، لكانت واحدة لا

تكثر فيها، فإنه إذا كانت نسبة المعلولات إلى عللها الموجدة لها واحدة وجب اتحادها في جميع الأشياء، وحيث لا تتميز المعلولات بعضها عن بعض فلا يمكن وجودها.

وإنما تكثر أفعالنا، فلم يصدر عنا إلا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا بسبب العلاقة البدنية، وبطلان التالي ظاهر

هذا هو البرهان العام الذي لمحصلي المشائين في أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد.

إذ لو صدر عنه اثنان على الطريق الذي في الإشراق وكان أحدهما نورا والآخر غير نور ما جسم أو هيئة.

واقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، إذ النور والظلمة مختلفتان فيفتقران إلى جهتين أن كانتا من ذاتيات الواجب لذاته لزم تركيبه مما يوجب النور ويوجب الظلمة وإن كانا من عوارضه فيفتقران إلى جهتين يعود الكلام إليهما أنهما من ذاتيات الواجب لذاته.

أو من عوارضه. فإما أن يتسلسل في تلك الجهات العرضية إلى غير النهاية ويلزم تركيب الذات الواجبة أن كانت الجهتان من الذاتيات، وهما محالان.

فعلم أنه لا يحصل منه ذاتان مختلفتان بالحقيقة، كالنور والظلمة، جواهر كانت أو إعراضا. وأن الأجسام الظلمانية وهيئاتها لا تحصل منه إلا بواسطة.

قوله: وأيضاً النور من حيث هو نور أن يقتضى فلا يقتضى غير النور.

أقول: هذا بيان بطلان القسم الثانى، وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجوه الواجب لذاته.

وتقريره أنه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران، فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر إذ لو اتخذت جهة اقتضاء "ج" و "ب" لصدق عليه أنه يقتضى "ب" يصدق صدور "ب" يصدق صدور "ب" و "ج" عنه، وصدق أيضا أنه لا يقتضى "ب" لصدق أن اقتضاء "ج" غير اقتضاء "ب" ويلزم من اتحاد جهة الصدور، بل إن يصدق النقيضان على شىء واحد، فتكون الجهة المقتضية لـ "ب" غير مقتضية لـ "ج"، وذلك محال.

ولأننا إذا حملنا على أحد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر، فنقول: أن أحد الاقتضائين ليس اقتضاء الآخر يلزم تغاير المفهومين وهو أن اقتضاء "ج" غير اقتضاء "ب" فإن المفهومين لو اتحدا لزم أن يحمل الشىء على نفسه، وهو محال.

وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فيكون الشىء الواحد الحقيقى الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقى، بل هما شيئان متعددان وشىء واحد موصوف بصفيتين متغايرتين وجهتين مختلفتين، هذا خلف.

وهذا البرهان كان فى امتناع حصول شيئين منه كيف كانا سواء كانا نورين أو ظلمتين أو نور أو ظلمة.

قوله: وفى التفصيل عنه لا بدّ من فارق.

أقول: معناه إذا صدر عن الواجب لذاته اثنان كيف كانا؟ فلا بدّ من فارق بين هذين الاثنين، إذ لو اشتركا فى جميع الوجوه لم يكن بينهما أثينية والمقدر خلافه.

فلا بدّ من أن يشتركا فى شىء كالجوهرية، أو النورية، أو العرضية، أو غير ذلك؛ وحينئذ يفتقران إلى مميز ولما كان ما به الاشتراك والامتياز أمرين متغايرين، فيعود الكلام إليهما فى انهما يفتقران إلى جهتين مختلفتين فى ذات الواجب لذاته.

فأما أن يكونا من ذاتياته أو من عوارضه ويلزم إما تسلسل الجهات التى فى ذات الواجب لذاته وذهابها إلى غير نهاية، أو تركيب ذاته المقدسة التى أبسط ما فى الموجودات، وكلاهما محالان على ما مرّ تفصيله.

قال الشيخ:

فصل

فى أن أول صادر من نور الأنوار نور مجرد واحد]

وإن فرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وإلا تعددت جهاته على ما سبق. والأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمات والوجود يشهد ببطلانه.

فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار، فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقائق.

فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين نور الأول الذى حصل منه، ليس إلا بالكمال والنقص، وكما أن فى المحسوسات النور المستفاد لا تكون كالنور المفيد فى الكمال، فالأنوار المجردة حكمها كذا.

والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده، كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، ويين أن الأرض تقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج.

ولا يخفى أن التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت المفيد هاهنا. وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل.

كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح أو الأرض فإن الذى يقبل البلور أو الشبح مثلاً أتم. فالنور المجرد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علة له، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص.

سؤال: الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال، فتخصصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هى كلية ذهنية لا تخصص نفسها بخارج، وما فى العين شىء واحد ليس أصل وكمال، وللهذهنى اعتبارات لا تتصور على العينية.

وما قيل "إن القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص" تحكّم قد سبقت الإشارة إليه.

بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجردة، التى سنشير إليها، يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل.

فثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأقرب والنور العظيم وربما سمّاه بعض الفهلوية "بهمن". فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنىّ بالأول.

ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بان ينتقل عنه شيء إذ الهيئات لا تنتقل وعلمت استحالة الهيئات على نور الأنوار.

وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا أنه على موجود به فحسب. فهكذا ينبغى أن تعرف فى كل نور شارق عارض أو مجرد، ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم.

أقول: لما ظهر أن الواجب لذاته واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه إلا الواحد ويمتنع أن يكون ذلك الواحد عرضا، فإن العرض لا يكون علة لما بعده من الجواهر والأعراض متقدما عليها ولا جسما.

فإنه مركب من الهيولى والصورة وجعل أحدهما غير جعل الآخر، فيلزم أن يكون لفاعله جهتان مختلفتان، وعرفت امتناعه ولا يجوز صدور الهيولى والصورة عنه وحده، فيتقدم أحدهما على الآخر، وهو محال، ولا نفسا وإلا لتقدمت على الجسم.

ثم إذا فرضنا وجود جسم ظلمانى عنه، فيمتنع أن يحصل منه معه نور

لما عرفت، أن اقتضاء النور غير اقتضاء الجسم الظلماني فيحتاج إلى جهات في ذاته متعددة، وهو محال. لكن الأنوار المجردة العقلية والعارضة كثيرة، فلو أمكن صدور الجسم الظلماني عنه لكان واحدا فلم يوجد غيره من الموجودات النورية والظلمانية، والوجود يشهد بخلافه. فالواجب لذاته، وهو نور الأنوار المجرد الواحد.

لما لم يجز أن يحصل به على وحدته الحقيقية كثرة بوجه ما وامتنع حصول ظلمة جسمية من جسم أو هيئة عرضية، وكذلك لا يحصل منه نوران لافتقارهما إلى جهتين متغايرتين في ذات الواحد تعالى، وظهر فسادُه. فأول ما حصل من نور الأنوار تعالى وتقدس نور مجرد واحد عقلي سمّاه المشاءون "عقل الكل".

إما أنه عقل لمجموع العالم أو لأنه علة الفلك الأعلى وعقله ونفسه، ويسمّون جرمه "جرم الكل" وحركته "حركة الكل" لشمول جرمه وحركته لجميع الأجرام، والحركات الداخلة تحت حركته، ويسمّيه بعض الأوائل بـ "العرض الأول".

لأنه أصل جميع الممكنات وأشرفها وأقربها إليه، إذ لا واسطة بينه وبينه ولا يمتاز هذا النور العقلي من نور الأنوار بهيئة عرضية ظلمانية في ذاته النورانية مستفادة من نور الأنوار ليلزم منه كثرة جهات نور الأنوار، وهو محال.

مع أنك قد عرفت أن الأنوار المجردة العقلية لا يمكن أن تختلف بالحقائق، وإنما هو نوع واحد، والتمييز بينهما بالكمال والنقص وهو خارج عن التمييز العقلي والعرضي وهو راجع في الحقيقة إلى الزيادة في الذات

الكاملة ولما كان النور المستفاد من المحسوسات لا يكون فى الكمال والشدة كالنور المفيد، كما هو الحال فى النور الشمسى وشعاعها .

فكذا يكون الحكم فى الأنوار المجردة العقلية .

فإن النور المجرد المستفاد من نور الأنوار، وإن كان أشد نورية وإشراقا وأعظم كمالا بالنسبة إلى ما دونه من الأنوار المجردة العقلية، فهو أضعف نورية وإشراقا وأقل كمالا بالنسبة إلى نور الأنوار .

بل لا يشبه نوريته وإشراقه المتناهى إلى نور الأنوار غير المتناهى شدة وإشراقا وكمالا وسناء ومجدا وعظمة وجمالا وجلالا .

بل الحق أن نسبة جميع الأنوار العقلية وغيرهما من الأنوار إليه كنسبة الأجسام الشفافة التى لا لون لها ولا نور إلى نور الشمس، فهو تعالى يمتاز عن جميع الأنوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وخفاء غيره بالنسبة إليه .

وأما الأنوار العارضة للأجسام فقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد عند اتحاد القابل واستعداده لقبول الأنوار العرضية، كالحائط الواحد القابل لنور الشمس والكواكب والشموع .

فإن الأشعة وإن اتحد محلها فكل واحد يمتاز عن الباقي بسبب علته الفياضة له، وكذا الشعاع الشمسى إذا وقع على الأرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الأرض عليها شعاعا آخرًا وصلب شعاع آخر من سراج، فإن التمايز بينها أيضًا بسبب المفيد .

فإن الأرض تقبل الشعاع من الشمس أتم مما ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الأشعة الواقعة عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من

الأشعة الواقعة عليها، فالتفاوت بين تلك الأشعة ليس إلا لتفاوت المفيدتين المتعددتين وقد يكون الفاعل المفيض للنور العرضى واحداً، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل.

فإن قبول الشبح لشعاع الشمس أتم من قبول الأرض وقبول البلور أتم مما يقبله الشبح هذا فى النور العارض. فأما النور المجرد عن المادة، فلا قابل له لجوهريته وقيامه بذاته.

فنور الأنوار وهو المفيض لجميع الأنوار والأجسام والأعراض بواسطة وبغير واسطة والمعطى لكل من الموجودات كماله اللائق به كماله لذاته.

وأما ما عدا الواجب لذاته فكماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعلة وهو علة كماله. وأما كمال الواجب لذاته نور الأنوار فهو لذاته لا لعلة إذ ليس ورائه شىء بل هو الغاية والنهاية والمبدأ والبداية، وهو النور المجرد المحض الذى لا يخالطه ظلمة ولا يشوبه فقر ولا نقص.

قوله: سؤال.

أقول: لما ذكر أن نور الأنوار يمتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتمامها، أورد عليه بأن الماهية النورية من حيث هى نور لا تقتضى الكمال، وحينئذ يكون تخصصها بنور النور ممكن معلول يفتقر إلى علة تخصص نور النور بتلك النورية الكاملة.

وأجاب الشيخ فى أصل الكتاب بأن الماهية النورية، من حيث هى نورية، حقيقة كلية لا وجود لها إلا فى الأذهان.

فلا تخصص من حيث هى كذلك فى الوجود الخارجى لا بنفسها ولا غيرها، لامتناع أن يخرج ما فى الأذهان بعينه إلى ما فى الأعيان.

وأما النور الذى هو حاصل فى الأعيان فهو شىء واحد ليس فيه أصل و شىء آخر هو كمال، بل الكمالية هى نفس الذات النورية لا أمر زائد عليها حتى تحتاج ماهية نور الأنوار إلى ما يخصصها بذلك الكمال وأما كمالات الأنوار المجردة الممكنة وإن كانت أيضاً غير زائدة على ذواتها النورية.

فهى معلولة فتحتاج كمالاتها التى هى نفس ماهياتها النورية الممكنة إلى مخصص هو موجودها ومفيضها ومخرجها من العدم إلى الوجود.

وأما الماهية الذهنية، فإنها اعتبارات لا يمكن على الماهيات العينية فإن ما فى الذهن كلى مشترك فيه بين كثيرين، وما فى العين جزئى لا يوصف بما وصف به الكلى وما قيل أن كل قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية.

فإنه لا يقبل الكمال والنقص أعنى الشدة والضعف، فهو تحكم خيالى ليس تحكم عقلى، وقد سبق عدة وجوه تدلّ على أن الجوهر القائم بذاته يقبل الشدة والضعف بالكمال والنقص.

هذا حكم الأنوار المجردة والعارضة كل منها على الانفراد.

وأما الأنوار العارضة، فالتفاوت بينها وبين الأنوار المجردة يكون من وجهين:

أحدهما: رتبة الفاعل المفيض لها، فإنها تختلف بالشدة والضعف بحسب شدة المفيد وضعفه.

وثانيهما: رتبة القابل، فإن بعض القوابل من الأجسام أشد قبولا من غيره، كالبلور الذى هو أشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الأجسام.

فظهر أن أول ما يحصل من نور الأنوار جوهر عقلى واحد، هو النور

الأقرب، والنور الأعظم، والحاجب الأكرم الاسفهسالار، والحضرة الربوبية ورئيس الأنوار القدسية أبو الآباء، وينبوع الممكنات وهو الأمر الأول، كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(١) وهو نوره الأعلى وهو اللازم بالحقيقة، وباقي العقول يلزمه بسببه لا يتقوم بتلك اللوازم.

وهذا العقل الأول والنور الأقرب هو الذى سمّاه بعض الفهلويين "بهمن"، وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبی علیه السلام: إن أول ما خلق من الموجودات "بهمن"، ثم "اردييهشت"، ثم "شهرير"، ثم "أسفندارمذ"، ثم "خرداد"، ثم "مرداد"، وخلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء.

ورآهم زردشت واستفاد منهم العلوم الحقيقية. والنور الأقرب إلى الواجب لذاته ممكن وفقير فى نفسه، واجب وغنى بالأول.

وحصول هذا النور من النور الأول ليس بان ينفصل عنه شيء، فإن الانفصال والاتصال هما من خواص الأجسام والأبعاد، فإن الانفصال عدم الاتصال فيما لا يمكن عليه الاتصال.

ونور الأنوار منزّه عن الجسمية وهيئاتها وصفاتها، وكذلك ليس حصوله منه بانتقال شيء عنه. فإن النور المنتقل عنه أن كان جوهرًا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه وينتقل، ثم الهيئة يمتنع عليها الانتقال بالبيان السالف.

قوله: وقد ذكرنا لك فصلا.

أقول: صدور النور الأقرب الجوهرى والأنوار العارضة الإشراقية عن

(١) سورة القمر - الآية ٥٠.

الواجب لذاته والمجردات، جواهرًا كانت أو أعراضًا؛ وكذا حدوث الأشعة من النيرات ليس بانفصال شيء منها ولا انتقال.

بل إذا كان الصادر جوهرًا، فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضى ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان.

وذلك إشراق عقلى وظهور روحانى، وإن كان هيئة عقلية، فعند استعداد النور المجرد القابل لذلك يحصل له إشراق عقلى وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المستدعى لذلك دون زمان ولا يحتاج إلى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط فى الأجسام.

وأما الأجسام، فحصول الأشعة عليها يحتاج إلى المقابلة وعدم الحجاب بين المنير والمستنير، وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بينهما مع توسط الجرم الشفاف، كالهواء.

فعند حصول هذين الشرطين أفاض العقل هيأته النورية على ذلك المقابل المستعد للنير الذى هو كالمرآة لظهور تلك الأشعة النورية الجسمية على سطوح الأجسام المقابلة لذلك النير، كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة من العقل بلا زمان.

ولو كان حصول الأشعة من النيرات الكوكبية زمانيا لكان إذا أشرقت الشمس من المشرق لم تستضى الأرض إلا بعد زمان طويل بقدر وصول تلك الأشعة بالحركة.

فظهر أن الأشعة العقلية، جوهرية كانت أو عرضية، والأشعة الجسمانية ليس حصولها بانفصال شيء منها ولا انتقال ولا بزمان بالتقرير الذى عرفته.

قال الشيخ:

فصل

فى أحكام هذه البرازخ

اعلم أن للإشارات فى جميع الجوانب غايات، وأنه إن لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك.

وقد تبين لك تناهى المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها، لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شىء، والعدم لا يتصور الإشارة إليه.

وسواء كان محيطا بالكل قابلا للانفصال أو برازخ كثيرة متألفة، فإن كل واحد من هذه البرازخ، وإن فرض أنه غير ممكن أن تنفصل، فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فتقع الحركة إلى لا شىء ولا صوب، وهو محال.

والمختلفات لا بد من حصول أفرادها أولا حتى تتركب، والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة، ثم يتجزى إن كان مما يقبل ذلك فلا بدّ من المحيط غير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء فى الوهم.

ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان فإنه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلا جهة واحدة وهى العلو، وكل ما قرب منه فهو العالى. فإذا لا يكون الأسفل إلا فى غاية البعد عنه وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

ومما يدلّ على أن ما منه الجهة، المفروض أنه هو لا غير لا ينقسم؛ إن المتحرك إلى فوق لو قسمه، فإما أن يتحرك بعد عبور أقرب جزأيه إلى فوق،

وحيث لا يكون الفوق إلا الجزء الأبعد أو يتحرك من الفوق، فلا تكون جهة الفوق إلا من الجزء الأقرب.

فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا فى عين ما منه الجهة التى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة.

وليس هذا كالسفل المتعين بمركزية المحدد، إذا وصل المتحرك إلى غايته، صار بحصة حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته.

وكل شىء نسب إلى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصح تبدل أجزائه بالنسبة إلى أجزاء ما فرض مكانا له، إن لم يمكن الانتقال بالكلية كما فى الأفلاك، أو النقل بالكلية كما فى غيرها.

فإذن المكان هو باطن حاوية الأقرب، وما لا حاوى له لا مكان له.

أقول: يريد أن يثبت محدد الجهات ووحدته وبساطته وإحاطته بجميع الأجسام، وأنه غير منقسم بالفعل وإن جاز عليه الانقسام الوهمى ولما كانت الأبعاد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلا بدّ من انتهائها إلى برزخ واحد جسمى محيط بجميع الأجسام بسيط غير قابل للانفكاك.

وبيان هذا أن الجهات المختلفة بالطبع اثنتان: وهى فوق وأسفل تحتاج إلى علة توجب الاختلاف، فإنه إذا لم يختص أحد الجهتين المعينين الطبيعيتين بأمر غير موجود للأخرى لم يكن طلب بعض الأجسام لأحدهما أولى من الأخرى، وتلك العلة لا بدّ وإن تكون موجودة ذات وضع.

وإلا لكانت نسبته إلى الجهتين واحدة، فلا يكون أحدهما أولى بالعلو

من الآخر، فلم تناوله الإشارة ولا يتوجه الأجسام نحوه بالحركة وليس كذا. فاختلاف الجهتين الطبيعيتين يجب أن تكون بسبب ذى وضع وليس بعرض لعدم قيامه بذاته ولا خلاً لامتناع وجوده فهو جوهر جسمانى واحد، لا من حيث إنه واحد فإنه لا يحدد إلا ما قرب منه دون ما بعد عنه.

والعالم امتداد وكل امتداد فله طرفان يفتقران إلى ما يحددهما، فالمحدد يحدد جهتى القرب والبعد ويعنيهما ولا يكون إلا إلى سبيل الإحاطة والركز، فالمحدد جسم واحد محيط يحدّد ما قرب منه بمحيطة وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يسمّى "علوا" وما بعد عنه فى الغاية "سفلا".

ومما يتفرع على كون محدّد الجهات جسما واحدا محيطا بالكل أنه لا يقبل الانفصال بالفعل إذ لو قبله لوجب حركة أجزائه المنفصلة إلى العدم وفيه، وهو محال.

إذ ليس فوقه جهة لتتحرك الأجزاء إليها بل فوقه عدم صرف لا تتصور فيه الحركة ولا الإشارة إليه وكل حركة وإشارة فإلى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الأجزاء إلى جهة السفلى.

فإن حشو المحدد ملأ، لا يمكن أن ينفذ فيه شيء؛ والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لأنها تكون فيما له جزء معين إذا توجه إلى غيره تركه، فكل واحد من ذينك الجزئين يفتقر إلى مخصص يخصص كل واحد بذلك الحيز، وليس المخصص هو الجسم المفارق.

إذ التخصّص بعد المفارقة باق مع أنه لا يعلل بهذا الجسم، فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محيطا محددا غير محدد، هذا خلف.

ولا يجوز أن يتركب المحدد من جسمين أو أجسام كثيرة مختلفة فإن كل مركب يجب حصول أجزائه أولاً فى أحيائها المختلفة فاذا استعدت للتركيب وجبت حركتها عن أحيائها إلى حيّز المركب فيتتركب فيه ثانياً .

وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما تكون داخله فيه فتتقدم الجهة على أجزاء المركب الذى هو المحدد المتقدمة على المحدد، فتتقدم الجهة على محددها، وهو ممتنع .

ولأن بقاء بعض الأجزاء ببعض لا يكون أولى من الآخر لبساطتها وتشابهها مع تشابه الفاعل ولا مخصص فى الحركات لتقدم المحدد على جميع الحركات وجهاتها .

فلو تركب المحدد من البسائط لزم ترجح أحد طرفى الممكن دون المرجح، وهو محال . ولأن المحدد للجهات لو تركب من أجسام أخرى بسيطة أو مركبة مع أن كل واحد من أجزائه قبل التركيب حيّزاً معيناً فيكون ممكن الائتلاف، وكل ممكن الائتلاف ممكن الافتراق والانفكاك، وليس فوقه شئ فتقع الحركة والإشارة إلا إلى صوب وشئ، وهو محال .

فالمحدد بسيط واحد أبداً عن متشابه حصل دفعة واحدة من العقل المفارق لا أجزاء له بالفعل وإن كانت له أجزاء بالقوة والفرض ونسبة أجزائه الفرضية بعضها إلى بعض ونسبة جميعها إلى المركز متشابهة، فإنها لو اختلفت فكان بعضها إلى المركز أقرب وبعضها أبعد كان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضى اختلاف أجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد، وهو محال .

وليس بعض المحدد المحيط جهة علو والبعض الآخر جهة سفلى، فإنه

جسم واحد متشابه الأجزاء المفروضة، فلا أولوية لبعض أجزائه بتعين جهة أخرى دون أخرى.

وإذا تشابهت الأجزاء كلها فهو مستدير، وإذا لم يقتضى التشابه غير المتشابه فالمحدد كله علو فله العلوية لذاته، فهو يضيء جهة العلو بمحيطة وجهة السفلى بمركزه.

وأما من حيث ذاته فإنه جسم واحد متشابه لا تحصل منه إلا جهة واحدة هي العلو.

وكلما أقرب منه هو العالى؛ فإما الأسفل فهو غاية البعد عنه، وهو المركز. فحصل من المحدد جهتان مختلفتان طبيعيتان باعتبار أنه جسم واحد محيط.

قوله: ومما يدلّ على أن ما منه الجهة المفروض.

أقول: لما ثبت أن الجهات الحقيقية، هي فوق وأسفل، وهما طرفا امتداد العالم من حيث إنهما يقصدان بالحركة والإشارة إنما يتحدد أن بجسم واحد محيط بالأجسام والحكماء يبرهنون فى كتبهم أن الجهات لا تنقسم ولا تنفصل. وبرهن الشيخ فى الكتاب على أن المحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذى استدلى به الحكماء على أن الجهة لا تنقسم.

وتقريره: أنه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل، فإذا تحرك جسم إلى فوق وقسم المحدد ونفذ فيه فاما أن يتحرك بعد عبور أقرب جزء فيه إلى فوق، أو لا يتحرك.

فإن عبر أقرب الجزئين إلى فوق، فلا تكون جهة الفوق إلا الجزء إلا بعد دون الأقرب.

وإن لم يتحرك إلى فوق ولم يعبر أقرب الجزئين، بل تحرك عنه إلى أسفل، فلا تكون جهته فوق الجزء الأقرب.

فعلى كلا التقديرين يلزم أن يصير جزء الجهة، كلها وجملة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة، وحينئذ لا مدخل للجزء الآخر فى الجهتين.

وكلامنا فى عين ما منه الجهة وهو الذى لا يأخذ معه غيره مما لا مدخل له فى الجهة، وهو المحدد.

قوله: وليس هذا كالسفل.

أقول: هذا سؤال أورده على أن ما منه الجهة لا ينقسم. وتقريره: أن البرهان الدالّ على عدم انقسام المحدد يدلّ على عدم انقسام الأرض الواقعة فى مركزه.

فإنها لما كانت غاية السفل فإذا وصل المتحرك إليها وعبر أقرب الجزئين، فأما أن يقال أنه متحرك بعد إلى أسفل أو عنه.

وعلى كلا التقديرين يلزم أن يصير جزء الأرض سفلا وكانت غاية السفل من جهة طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة.

والجواب: أن هذا السؤال إنما يرد إذا كانت السفلية حاصلة للأرض لذاتها، وليس الأمر كذلك.

بل السفلية إنما تحصل وتتعين بالمحدد للجهات فإن السفلية إنما تتعين للمركز الذى الأرض فيه فيحصل للأرض السفلية بسبب حصولها فى مركز المحدد الذى هو غاية السفل.

فإذا فرضنا جسماً سار في ثخن الأرض قاطعاً لبعض سمكها فيحصل
للبعض القريب إلى المركز بسبب نسبته إلى المحدد سفلية، كسفلية الأرض.

لأن السفلى إنما يتعين بالمحدد بخلاف الصاعد إلى فوق، فإنه لا يحصل
له الفوقية بسبب الأرض لكون المحدد للجهات لا يتعين ولا يتحدد بشيء من
الأجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل إلى حيز حصل له حصة من الفوقية
كفوقية المحدد.

بل المحدد له الفوقية لذاته والأرض لها السفلية لذاتها، بل بسبب
حصولها في مركز المحدد الذي كله علو.

قوله: وكل شيء نسب إلى مكان بأنه فيه.

أقول: يريد أن يتكلم في تنمة من أحوال المكان وله أمارات أربع باتفاق
الجماهير.

الأول: جواز حركة الجسم عنه إلى غيره، والمعترف بها ليس له أن يقول
المكان هو الهيولى أو الصورة، إذ لا يصح الانتقال عنهما والمكان يصح انتقال
المتمكن عنه ولا نعى بصحة الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث
التمكن والجسمية.

وبهذا المعنى يجوز انتقال الأفلاك عن أماكنها وإن امتنع الانتقال عليها
بالفعل للصورة النوعية أو أمر آخر، فكل فلك لا ينتقل عن كلية مكانه
بالفعل وينتقل أجزائه عن أجزاء مكانه، والمعترف بهذا اللازم يجب أن يفرق
بين المحل والمكان.

فإن ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصح على ذى المحل، ولأن الحال
شائع في الكلية مجامع له، وليس ذو المكان كذلك.

الأمانة الثانية: امتناع حصول جسمين فيه، والمعترف بها يجب أن يفرق بين المحل والمكان، إذ المكان يمتنع حصول متمكنين فيه ويجوز فى المحل .

الأمانة الثالثة: أن ينسب الجسم إليه بلفظة " فى " . والمعترف بها ليس له أن يقول: إن المكان ما يستقر عليه الجسم، ولا هو هوى ولا صورة، فإن المكان ينسب إليه الجسم بـ " فى " ولا شىء من هذه ينسب إليها الجسم بـ " فى " فلا شىء من المكان مما يستقر عليه الجسم ولا الهوى ولا الصورة .

الأمانة الرابعة: اختلاف المكان بالجهات، كفوق واسفل، وليس للمعترف بها أن يقول أن النفس مكان للجسم، فإنها مجردة لا جهة لها ولا مكان .

فالأمارات الأربعة المسلم عند الجمهور اجتماعها فى المكان لا تجتمع فى الهوى والصورة، وما يستقر عليه الجسم فليس واحد منها بمكان .

ولما قام البرهان على امتناع الخلاء فليس بمكان، كما يتوهم .

فالحق أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فإنه قد اجتمع فيه الأمارات الأربعة المتفق عليها .

وهذا السطح قد يكون واحدا كالسطح الباطن لمحدد الجهات ومثاله؛ وقد يكون سطحين كمكان الماء الذى فى الطاس المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء وقد يكون أكثر من ذلك، كالحياض المختلفة الأشكال المملوءة ماء .

وقد يكون المحيط متحركا والمحاط ساكنا، كالفلك والأرض؛ وقد يكونان متحركين، كالسماويات .

ولما كان المحدد للجهات لا حاوى له فلا مكان به ولا حيّز أن عنى
بالحيّز المكان المحيط .

وإن عنى به حيثية وضعه تتعين لما تحته، فله حيّز وعلة الحركة ليس هو
المكان بل له مدخل ما فى العلة وهو متقدم بالطبع على الأجسام المتمكنة فيه .

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أن حركات الأفلاك إرادية

وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الأنوار]

البرزخ الميّت لا يدور بنفسه فإن كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه
وفيفارقه بنفسه، فليس بميّت. إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعاً إلى شيء لا
يفارق مطلوبه .

فإنه يلزم منه أن يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محال .
والبرازخ العلوية كل نقطة تقصدها ولا تفارقها ولا قاسر لها إذ لا سلطة
للسافل على العالى .

وليس بعضها مزاحماً للبعض، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين
كل منهما لا يفارق موضعه، كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكل فى
حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسرية، فإن القسرية لا تتمكن من حركة
أخرى ولا يتحرك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ

وأن يكون شيء من حركات الأفلاك بالعرض وشيء منها بالذات، كالمار في السفينة على خلاف حركتها.

فيقبل أحدهما بذاته، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا تكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية، إلا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى.

ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حتى بذاته، فيكون نورا مجردا. ويلوح لك من هذا أيضاً أن البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخي، فتكون لمقصد نوري.

والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة في تحقيقها وكمالاتها إلى نور مجرد.

ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة، فإنه ترجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي إلى تكثر نور الأنوار، وهو محال.

وفي البرازخ كثرة، فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبرة كثرة. وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ.

ثم ما دام كل واحد نورا، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق فلا بد وإن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد، فإن له فقرا في نفسه وغنى بالأول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له.

وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجب إنما تكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية.

فيما يشاهد من نور النور، ليستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه.

يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر.

فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه، وظله إنما هو لظلمة فقره. ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هاهنا.

أقول: يريد أن يبين أحوال الحركات السماوية، وأنها إرادية. فذكر أولاً أن الجسم الميّت، وهو الذي ليس فيه حياة حيوانية لا يتحرك بنفسه.

إذ كل جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بذاته، فليس بجماّد ميّت.

فإن الجماّد الميّت إذا تحرك وقصد بنفسه إلى شيء بالطبع فإنه لا يفارق مطلوبة إذ لو فارقه لزم أن يكون طالبا بالطبع لما يتهرب عنه طبعاً. وذلك محال.

ولما كانت الأفلاك متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل إليها تفارقها. فليست حركتها طبيعية وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه، وهو محال.

فإن كان كل شىء من النقطة مطلوباً فلم فارق أو غير مطلوب، فلم قصد؟ وليست أيضاً حركاتها قسرية، إذ المقسور تابع للقاسر فى حركته فلم تختلف حركاتها بالجهات؟

فإن التحريك القسرى لا يمكن فيها إلا بقسر استصحابى، فإن كل فلك أعلى لا يزاحم ما تحته ولا يدافعه، وكل فلك أدنى كذلك. فإن كل واحد من المحيط والمحاط لا يدافع الآخر ولا يفارق موضعه، فلا قاسر للأفلاك فى حركاتها.

وإذا لم تكن حركاتها طبيعية ولا قسرية، فحركاتها إرادية؛ والأفلاك وإن كانت حركاتها مختلفة فإنها كلها متشاركة فى حركة دورية يومية وليست الحركة اليومية التى للمحدد الجهات المحركة لجميع الأفلاك قسرية.

فإن القسر لا يمكن أن يكون من حركة أخرى فوقها إذ ليس فوق حركة المحدد حركة أخرى ولا يدفعه ما تحته وما عدا محدّد الجهات من الأفلاك لما كانت متحركة بالحركة اليومية، ولكل واحد منها حركات مختلفة.

والجسم الواحد فى حالة واحدة لا يمكن أن يتحرك بحركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها، فيلزم أن يكون بعض حركات الأفلاك بالعرض، وهى أن تكون حركته تبعا لحركة حاوية فإن الحاوى يحمل محويه معه فى حركته مع كون المحوى متحركاً بحركته الخاصة بذاته، كالمارّ فى السفينة الجارية على خلاف حركته، فإن ذلك المارّ يقبل الحركة بذاته والآخرى يقبلها بتوسط السفينة التى هو فيها.

فالحركة اليومية التى اشترك فيها جميع الأجرام الفلكية لا تكون إلا من

جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الأفلاك، ولكل واحد منها حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه الأجرام الفلكية حتى بذاته ومدرك لذاته، فيكون نورا مجردا قائما بذاته، فإنه لما لم يكن لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها فليس لنفوسها وأبدانها إلا ميل واحد بخلاف أبداننا، فإن ميلها يخالف ميل نفوسها لميل الأبدان إلى جهة المركز وميل النفس قد يكون إلى جهة موافقة لحركة البدن وقد يكون إلى خلافها.

وإذا ثبت الميل المستدير الإرادى لكل واحد من الأفلاك، لزم أن تكون لها نفوس مجردة نورانية ناطقة مدركة للمعقولات. ويظهر لك من هذا أن الأجرام الفلكية بسبب الحركة الدائمة المستمرة مقهورة للأنوار المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة، فهي لذلك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى أو غضبى.

فإن المقصود من الشهوة حفظ الشخص والنوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات والموت. وما لا يفسد لا يفتقر إليها وإنما لم تتكون الأفلاك فلا تنفسد لأن كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة.

وأما عند الكون، فوجوب حركة بأجزائه بالاستقامة عن أماكنها إلى مكان المركب المتكون وأما عند الفساد، فظاهر لتفرق الأجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة إنما تكون عن ميل مستقيم والثابت للأفلاك الميل المستدير دون المستقيم لامتناع اجتماع الميلى على ما عرفت.

وإذا لم يكن لها شهوة ولا غضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى ولا غضبى وليس مطلوبها نفس الحركة فإنها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبتين، بل هى وسيلة إلى تحصيل غيرها من الكمالات.

وليست النفوس الفلكية ولا أجرامها تقتضى الحركة لأنها ثابتة والثابت لا يقتضى إلا الثابت ولا يجوز أن يكون مطلوبها حاصلا، فإن تحصيل الحاصل محال.

وليس أمرا جزئيا لا يمكن وقوعه وإلا لا يست ووقفت، وكذلك أن وقع فمطلوبها أمر كلى، فهو لمقصد عقلى نورى.

ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات كثيرة من رجوع واستقامة وبطء وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف فى الحركات الذى لا يمكن إلا بعدة الأفلاك من ممثل ومائل وخارج مركز وتدوير، كما هو مشروح فى علم الهيئة.

فلا بدّ لكل واحد منها بسبب الحياة والحركة من نفس ناطقة هى مجردة عن المادة لافتقارها فى تحقيقها وكمالاتها إلى الأنوار القائمة بذاتها المتصرفة فيها.

قوله: ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس فى النور الأقرب جهات كثيرة فإنه يرجع الكثرة إلى كثرة جهات ما يقتضيه.

أقول: يريد بيان كيفية صدور الموجودات عن النور الأول الواجب لذاته. وقد عرفت أن الصادر الأول عنه تعالى لا يجوز أن يكون إلا واحدا بسيطا.

هو "العقل الأول" و"النور الأقرب"، وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا عرضية.

إذ ترجع الكثرة فيه إلى كثرة الجهات فى ذات علته فيقتضى تكثر واجب الوجود لذاته تعالى عن ذلك.

فيجب أن يكون النور الأقرب بسيطا واحدا لا كثرة فيه؛ ولا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه جسما واحدا دون العقل النوراني.

وإلا لزم أن يقف الوجود عنده بحيث لا يحصل فى الوجود شىء من الأنوار والأجسام، والوجود يكذبه. فإن الوجود يشتمل على أنوار كثيرة مجردة وغير مجردة وأجسام كثيرة فلكية وعنصرية.

وليس فيه إلا جهة واحدة ليتصور حصول هذه الكثرة عنه فلا يصدر عنه إلا نور واحد مجرد هو "العقل الأول". فإن صدر عن هذا النور الأول الأقرب نور آخر مجرد، وهكذا عن هذا النور نور آخر مجرد.

وكذا إلى آخر مراتب الوجود؛ ولم يوجد عن واحد من هذه المعلولات أثينية لم يمكن وجود الجسم المركب من الهيولى والصورة ليس أحدهما علة للآخر.

ولم يوجد موجودات فى مرتبة واحدة فلم توجد العناصر الأربعة التى تركبت المواليد الثلاثة عنها إذ لا ترتيب فيها بين الإنسان والفرس ولا بين نوع من النبات والمعادن.

ثم إذا صدر عن كل نور نور على تقدير جوازه فمن حيث النورية لا يحصل عنه الجوهر الجسمانى المظلم فإن المعلول لا بدّ وإن يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه، فيجب أن يكون النور الأقرب الأول يحصل منه جسم واحد، هو أعظم الأجسام، ونور مجرد فإن فيه اعتبارين:

أحدهما: أنه فقير فى ذاته غنى بالأول تعالى وتقدس، وهو يعقل فقره الذى هو هيئة ظلمانية فى ذاته وهو مع ذلك يشاهد نور الأنوار واجب الوجود لذاته.

ويشاهد ذاته أيضاً إذ لا حجاب بينه وبين نور الأنوار؛ فإن الحجب إنما توجد فى الأبعاد والأجرام ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا لجميع الأنوار المجردة بالكلية .

فإذا شاهد نور الأنوار الذى لا أتم منه ولا أكمل يستظلم نفسه ويستغسق بالنسبة إلى ذلك النور الأعظم، بل النور الأتم لا بدّ وأن يقهر النور الأنقص ويضعفه .

فباعتبار ظهور فقره لنفسه واستغساق ذاته وظلمتها عند مشاهدة نور الأنوار وشدة إشراقه بالنسبة إلى ذاته تعالى، يحصل عنه ظل وفىء جسمانى هو البرزخ الأعلى والجسم الأول الحاوى لجميع الأجسام والمحيط بها الذى لا جسم فى الوجود أعظم منه .

وباعتبار غناه بالواجب لذاته ووجوبه به ومشاهدة جلال نور الأنوار وعظمته، يحصل منه نور آخر مجرد عن المواد بالكلية . فالجسم الأول المحيط ظل ذلك النور الأقرب العقلى والنور القائم بذاته المدرك ضوء منه وظله إنما هو لظلمة فقره .

ولا نعى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى حقيقة ذاته فقط فى هذا المقام، لا ما يذكره المشاءون أن الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور .

قال الشيخ:

قاعدة فى كيفية التكثر

النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب، يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه.

فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن تتكثر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق.

فيقال: الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد عنه شيان عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا. أما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب.

وأما شروق نوره عليه فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط.

والشئ الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعددتها أشياء متعددة مختلفة.

أقول: جميع الأنوار المجردة عن المواد لما لم تكن ذات أبعاد جرمية لم يحجب بعضها عن بعض لما علمت أن الحجاب من خاصية الأبعاد الحجمية.

وإذا لم يكن بين النور السافل وبين النور العالى حجاب، فلا محالة أنه يشاهد العالى ويشرق عليه نوره، ويلزم من ذلك أن يكون النور إلا بعد السافل وكل نور مما هو فوقه بالمرتبة أن يشاهد نور الأنوار ويشرق عليه شعاعه.

ولا يقال إنه يلزم من تكثر الإشراقات على الأنوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات فى نور الأنوار بإعطاء الوجود وتكثر الإشراقات، لأننا نقول أن تكثر

الإشراقات الممتنعة عليه إنما هو إذا وجدت عنه عن مجرد ذاته الوجدانية من جميع الوجوه.

أما إذا وجد النور الأقرب والعقل الأول عن ذاته ولذاته فقط وأشرق نوره عليه لاستعداده لقبول ذلك وعشقه له وعدم الحجاب بينه وبين الواجب لذاته.

فليس بممتنع؛ وكذا إشراقه على باقى الأنوار المجردة لاستعدادها المستدعى لشروق الأنوار عليها من نور الأنوار لمقابلتها له وعدم الحجاب بينها وبينه.

فحينئذ يجب إشراق النور من شمس عالم العقل ونيره الأعظم على تلك القوابل النورية بسبب استعداد القوابل لا لتكثر جهات الفيض، فها هنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الأنوار وعدم الحجاب وبالجمله علة قابلية وشرايط تقتضى حصول الإشراق على كل قابل.

والشئ الواحد البسيط جاز أن يحصل منه أشياء كثيرة متعددة مختلفة الحقائق لاختلاف أحوال القوابل وتعددتها لا لتكثر الجهات المختلفة فى الذات الواحدة البسيطة.

قال الشيخ:

فصل

[فى جود نور الأنوار]

الجود إفادة ما ينبغى لا لعوض فالطالب لحمة أو ثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها.

فلا شىء أشد جودا ممن هو نور فى حقيقة نفسه، وهو متجل وفاض لذاته على كل قابل، والمملك الحق هو من له ذات كل شىء وليست ذاته لشىء وهو نور الأنوار.

أقول: الجود عند الحكماء إفادة ما ينبغى لا لعوض وإنما اشترطوا كون المقاد ما ينبغى لأن المفيد لما لا ينبغى لا يسمّى جودا لعدم الاستفادة، فإنه يجب أن يكون ما يفاد ينبغى للمستفيد مرغوبا فيه.

وإنما اشترطوا عدم العوض لكون المفيد لما ينبغى طالبا بذلك عوضا ما من غيره، كمدح وثناء، وتخلص عن مذمة وقبيح وإظهار فضيلة أو قدرة وأمثال ذلك فليس بجواد، بل هو معامل.

فلا شىء أشد جودا ممن هو فى حقيقة ذاته نور وهو متجل على جميع الوجود ففاض لذاته على كل قابل مستعد من غير مخل.

وأما المملك، فهو من له ذات كل شىء وليس ذاته لشىء.

فإن من له ذات كل شىء لا تكون ذاته لشىء. فالمقصود من ذكر الجود والمملك إنما هو نفى الغرض عن فعل الواجب لذاته، وإذا لم يكن فعله لغرض فلا يكون بالإرادة والاختيار لعدم خلوهما عن الغرض.

إذ لو كان فعله لغرض هو الاستكمال بالفعل وكل مستكمل يفعل
يخرج عن ذاته فليس بكامل في ذاته فالبارى تعالى ليس بكامل في ذاته فكل
فاعل بالإرادة والاختيار مستكمل بالغير، فإن كل مريد ومختار لا بد وإن
يختار أحد طرفي النقيض لغرض ما.

وإذا وُجد الغرض، وهو الذى يجعل وجود الفعل عند فاعله أولى من
لا وجوده، حصلت الإرادة والاختيار الموجبان لترجح الفعل وإذا انتفى
الغرض لم يمكن ترجح جانب وجود الفعل على جانب العدم لخلوه عن
الفائدة.

قال الشيخ:

قاعدة [فى المشاهدة]

لما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين، وليس
بمخرج شئ من البصر، فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير.
وأما الخيال والمثل فى المرايا، وسيأتى حالها، فإن لها خطبا آخر.

وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر. فإن
القرب المفرط إنما يمنع الرؤية، لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئى فلا بدّ
من النورين: نور باصر ونور مبصر. والجفن لدى الغموض لا تتصور استنارته
بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره فلا يرى لعدم
الاستنارة.

وكذا كل قرب مفرط. والبعد المفرط فى حكم الحجاب لقلة المقابلة.

فالمستنير أو النور كلما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورا أو مستنيرا.

أقول: قد عرفت بطلان رأى من يقول أن الرؤية إنما هى بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات، والفروع المبنية عليه.

وكذلك بطلان رأى المعلم الأول: إن الرؤية إنما هى بانطباع المرئيات فى الرطوبة الجليدية وتأديها إلى ملتقى العصبين المجوفتين.

فالرؤية إنما هى بالإشراق الحضورى الذى للنفس على المرئيات بشرط مقابلة المرئى المستنير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير. وهذا سرّ شريف لا يطلع عليه إلا من غلبت عليه الروحانية.

وأما الصور المتخيلة للإنسان والصور المرئية فى المرايا فليست عند متألهى الحكماء فى مكان ولا جهة ولا فى ذى وضع ولا موضوع لها من الأجسام التى بيننا وإلا لوجب أن ينالها ويجدها، ودليلهم صور المرايا غير الموجودة فيها.

وسياتى الكلام فى هذه الأشياء على التفصيل. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فإن هذا القدر موجب للإبصار.

ولهذا فإن القرب المفرط من العين إنما كان مانعا من الرؤية لأن الاستنارة بالأنوار العرضية أو النورية نفسها شرط لرؤية المرئى.

فلا بد من حصول النورين: أعنى النور الباصر والنور المبصر، والجفن عند الغموض إنما لا يرى لانه لا يتصور استنارته بالأنوار الخارجة العارضية ونور البصر ليس له من القوة النورية البصرية ما ينوره.

فلذلك لا يرى لعدم استنارته، وكذا الحال فى كل قرب مفرط؛ وأما البعد المفرط، فإنما كان مانعا من الرؤية لانه فى حكم الحجاب لقلة المقابلة وضعفها وهى شرط الرؤية.

فالجسم المستنير أو النور نفسه كلما كان أقرب كان أولى بالمشاهدة والرؤية مهما بقيت الاستنارة أو النورية المقابلة.

قال الشيخ:

قاعدة أخرى إشراقية فى أن مشاهدة

النور غير إشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده

اعلم أن لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع غير المشاهدة، فإن الشعاع يقع عليها حيث هى والمشاهدة للشمس لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس.

كما سلفت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نوريا أو كانت الشمس فى القرب مثل الجفن، لزد الشعاع والمشاهدة أيضا.

أقول: يريد أن المشاهدة للشمس، وكذا الشعاع الواقع على العين، إنما هو لها على العين وإن كانت العين لها فى ذاتها نور وشعاع لو عدم لامتنعت الرؤية أيضا، فإن العين لما كان لها مشاهدة وشروق شعاع عليها فشروق الشعاع عليها غير المشاهدة.

لأن البصر إذا شاهد الشمس مثلا، وأشرق عليه شعاعها، فذلك الشعاع يقع عليها حيث هى.

وأما المشاهدة للشمس، فإنها لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس مركوزة في فلكها، كما عرفت ذلك في مباحث الرؤية.

فكلما كان المرئي وإشراقه أقرب إلى البصر كانت المشاهدة وإشراق الشعاع أشد وأتم ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس المشاهدة في القرب، مثل الجفن، ازدادت المشاهدة والرؤية أيضاً، فافهمه.

قال الشيخ:

فصل

**في أن لكل نور عال قهراً بالنسبة إلى النور السافل
وللسافل محبةً بالنسبة إلى العالى]**

النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فإن النور العالى يقهره، إما ليس لا يشاهده.

والأنوار إذا تكثرت، فللعالى على السافل قهر وللسافل إلى لا لعالى شوق وعشق.

فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره ويعشق نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه.

وليست اللذة إلا بالشعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ.

وكل لذة للآذ إنما هى بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا الذّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفى سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالى، وفى سنخ النور العالى قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا تزدد لذته وعشقه على ذاته.

وكما لا يقاس نورية غيره إليه، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره إلى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به.

فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسيأتيك تمة هذا. والأنوار المجردة إذا تكثرت، يلزمها النظام الاثم.

أقول: كل نور مجرد سافل فى المرتبة فإنه لا يحيط بالنور المجرد العالى فى المرتبة العلية.

فإن النور العالى لشدة نوريته وضعف نورية السافل يقهره ويغلبه، ولا يلزم من قهر العالى له أن لا يشاهده، فإن من خاصة النور المجرد مشاهدة جميع الأنوار المجردة لعدم الحجاب بينها، إلا أنه لشدة نورية العالى أو قهره للسافل لا يتمكن من الإحاطة به واكتناحه.

كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن الإحاطة بالشمس لشدة نوريته ومع ذلك فإنه يشاهدها وينظر إليها لكن لا يحيط بها؛ وكذا النور الأشد العرضى يحيط بالنور الأضعف ويقهره، حتى ربما توهم الغافلون عدمه كما هو الحال فى أنوار الكواكب.

فإن الشمس إذا طلعت لا يبقى لتلك الأنوار أثر؛ فلا يحس ولا يدرك إلا نور الشمس لشدة وقهره لتلك الأنوار وإخفائها عن الحس البصرى واستيلاء نور الشمس عليها.

فيتوهم بعض الناس أنها عدمت وإن كانت فى نفس الأمر موجودة قد طمسها شدة إشراق نور الشمس. والأنوار إذا تكثرت يلزم أن يكون لكل عال فى المرتبة العلية على سافل فى المرتبة المعلولية قهر ويكون لكل سافل إلى كل عال شوق وعشق، ويفسّرون "الشوق" بأنه الحركة إلى تميم كمال عقلى أو ظنى أو غيرهما، وكل مشتاق إليه لا بدّ وأن يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر.

والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته شيء من جهة غيبته وكل حيز فهو مؤثر والإدراك المؤثر، من حيث إنه مؤثر، هو حب له. والحب إذا افراط يسمى "عشقا".

والإدراك كلما كان أتم والمدرّك أشد خيرية كان العشق أشد والإدراك لما لم يمكن إلا مع الوصول التام. فالعشق لا يكون إلا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام.

فالعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هى المعشوقة، فنور الأنوار تعالى له قهر بالنسبة إلى جميع الموجودات التى دونه، فإن شدة نوريته وقوة إشراقه العقلى لا يتناهى عند حدّ ولا يتخصص بشيء أو يقف عند حدّ يتصوره العقل.

بل هو ما فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يمكن أن يعشق غيره، لأن ما سواه معلوله وشعاعه وهو مقهور له ومستور عليه، وهو حقير بالنسبة

إليه ضعيف بالقياس إلى قوته لكنه يعشق نفسه لأنه أكمل الأشياء وأجملها وأتم الموجودات وأعظمها، وكمالها وجمالها ظاهر له مدرك وهو أجل الأشياء وأبهاها.

فظهوره لنفسه وإدراكه لها أشد من كل ظهور وإدراك، فظهور ذاته لذاته ولغيره أشد وأكمل من كل ظهور في الوجود وأكمل وأتم، وليست اللذة إلا الشعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل. فحصول اللذة يفتقر إلى قيود:

الأول: الشعور الإدراكي للكمال الذي هو عبارة عن حصول ما من شأن الشيء أن يكون له، فإن كل من لا شعور له لا لذة له.

الثاني: وصول الشيء إلى المدرك.

الثالث: أن يكون الإدراك إدراكا لذلك الواصل.

الرابع: أن يكون الواصل كما.

الخامس: أن يكون خير.

السادس: أن يكون الكمال كاملا للمدرك.

السابع: أن يكون الخير خيرا له.

الثامن: أن يكون الإدراك إدراكا للواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة.

ويريدون "بالخير" الكمال باعتبار إشارة عنده.

وليس الإدراك كافيا في حصول اللذة، فإنه قد يكون بحصول صورة

مساوية للمدرك وليس ذلك بلذّة، فلا بد من قيد الوصول الذى هو بحصول ذاته .

وإنما قيّد بكمال المدرك وخيره لأنه قد يدرك وصول الكمال والخير؛ من لا يعتقد كماله وخيرته فلا يلتذ بإدراك وصوله إليه .

وإذا كان الخير خيرا من وجه دون وجه، فلا يلتذ المدرك بإدراكه، إلا إذا كان مدركا من الجهة التى هو بها خير دون الأخرى . وإنما قيّدوا بقولهم من حيث هو كذلك .

لأن اللذّة ليست إدراك اللذيد بل إدراك حصوله للملتذ . ولهذا عرف الشيخ اللذّة بقوله أنها "شعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل" .

فإن الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك الكمال، وكل لذّة للآذ إنما تكون بقدرة كماله من الشدة والضعف وبقدر شدة إدراكه لكمال وضعفه ولما لم يكن أكمل وأعلى من نور الأنوار الذى جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه وقطرة من كماله .

وكذلك لا أظهر منه لذاته ولغيره، فيلزم أن لا يكون ألد منه لذاته ولغيره، فهو عاشق لذاته فقط ومعشوق لذاته ولغيره .

وإنما خفى علينا مع شدة ظهوره وكونه ظهورا محضاً ونورا صرفاً ومن طبع الظهور والنور عدم الخفاء لأن شدة ظهوره حجاب، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره وكل ما جاوز حده انعكس إلى ضده .

وكذا حكم العقل والنفس وحقيقة النور الظهور الذى لا يمكن خفائه

بالنسبة إلى ذاته وغيره أن لم يكن مانع . وفى سنخ النور الناقص وأصله عشق للنور العالى الذى هو عليه وينبوعه .

وفى سنخ النور العالى قهر للنور السافل وغلبته وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته فكذلك لا تزيد لذاته تعالى وعشقه لذاته على ذاته ، فإن ذاته المقدسة ليست شيئاً وظهوراً حتى يكون الظهور زائداً عليه أو يكون الظهور جزءاً من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهوراً محضاً .

بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شىء من الأجزاء واللوازم النورية أو الظلمانية .

وكما لا يقاس نورية غيره من الأنوار إليه لشدته وكماله غير المتناهى ، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره إلى لذته بذاته . فإن كماله تعالى لما كان هو الكمال الحقيقى وإدراكه هو الإدراك التام ، فيكون التذاذه بذاته أكمل الالتذاذ على الإطلاق .

فهو أشد الأشياء إدراكاً لا أعظم مدرك ولا أجل مدرك فلا تقاس لذة غيره به وبنفسه ولا عشقه له ولنفسه إلى لذته تعالى وتقدس بذاته وعشقه لذاته .

ولا يقاس أيضاً عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به لضعف نوريتها وإدراكها بالقياس إليه .

فانتظم الوجود من المحبة اللازمة لكل نور سافل إلى ما فوقه والقهر اللازم لكل عال بالنسبة إلى ما تحته ، على ما سيأتى تفصيله .

والأنوار المجردة إذا تكثرت بالتزول فى مراتب المعلولية ، والصعود فى

مراتب العلية يلزمها النظام الأتم لتكثر الجهات والإشراقات العقلية الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها وضبطها وتكثر نسبتها التي لبعضها إلى بعض على الوجه الاكمل والترتيب الأفضل.

حتى تصير العوالم الكثيرة بسبب الجهات والإشراقات والنسب العقلية الكثيرة المقتضية للترتيب، كانها عالم واحد محكم التأليف والتركيب. فكذا كلما تكثر الأنوار المجردة يلزمها النظام الأتم والترتيب المحكم الأعم.

قال الشيخ:

فصل

[فى أن محبة كل نور سافل لنفسه

مقهورة فى محبته للنور العالى]

فللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه، ومحبة له ولنفسه، ومحبة لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الأنوار.

أقول: يريد بالنور الأقرب "العقل الأول"، الذى هو أول صادر عن نور الأنوار، فالنور الأقرب لما كان مجردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الأنوار فهو يشاهده ويدركه دائما.

ونور الأنوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقى الأنوار المجردة شعاع منه وشرر ومن طبيعة النور الإشراق على كل قابل مستعد، فلا جرم يشرق النور الأول تعالى على هذا النور المجرد الأقرب إشراقا عقليا مستمرا لوجود.

ولما كان النور المجرد مدركا لذاته ولغيره، وكان إدراك الملائم يقتضى

اللذة والمحبة فالنور الأقرب لإدراكه لذاته ولنور الأنوار، يلزمه محبته لنفسه ولنور الأنوار إلا أن محبته لنفسه مقهورة في محبة نور الأنوار، لأن إدراكه لنور الأنوار ومشاهدته لما كانت أكثر ملائمة وأعجب وأغرب كانت ألد.

فإن شدة الحب بحسب شدة اللذة لقوة الكمال وكثرة الملائمة، فيلزم أن تكون محبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار، لأنها أكمل الذوات وأتمها وألد المدركات وأعظمها. فمحبة كل نور من الأنوار المجردة له والتذاذه أشد لنفسه والتذاذه بها، فيلزم أن تكون محبة النور الأقرب وكل نور مجرد لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار المقدس.

قال الشيخ:

فصل

في أن إشراق النور المجرد ليس بانفصال شيء منه

إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك، بل هو نور شعاعى يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها، والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال.

فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الأنوار هو الذى نخصصه باسم "النور السانح" وهو نور عارض.

والنور العارض ينقسم إلى: ما يكون في الأجسام، وإلى ما يكون في الأنوار المجردة.

أقول: قد عرفت أن الشعاع الحاصل من الشمس على الأرض ليس

بانفصال شىء من الشمس، بل إذا حصلت فى مقابلة واستعداد ذلك المقابل لقبول الشعاع أفاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية دون انفصال شعاع من الشمس. وهكذا ينبغى أن يتصور كيفية إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة القابلة للإشراقات الإلهية.

فإنه ليس بانفصال شىء منه تعالى، بل هو نور شعاعى يفاض من نور الأنوار على الأنوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الأنوار المجردة لقبول تلك الأشعة الشمسية الإلهية.

فإن نسبة الأنوار المجردة إلى نور الأنوار فى قبولها الأشعة العقلية، كنسبة الأرض إلى الشمس فى قبولها الأشعة الشمسية الجرمية وأما مشاهدة الأنوار المجردة لنور الأنوار فإنها غير إشراق شعاعه عليها.

كما ضربنا لك المثال فى أن لعينيك مشاهدة وشروق شعاع وشروق الشعاع غير المشاهدة.

فنور الأنوار شمس عالم العقل، فأشراقه واصل إلى جميع الأنوار المجردة، كالشمس الواصل إشراقها إلى جميع الأجسام المقابلة، فالنور الحاصل فى كل نور مجرد من نور الأنوار يسمّيه صاحب "حكمة الإشراق" بـ "النور السانح"، وهو نور عارض يعرض للأنوار المجردة لا يدخل فى حقيقة ذواتها.

فالنور العارض ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يكون فى الأجسام وثانيهما ما يكون فى الأنوار المجردة العقلية.

وهذه الأنوار العرضية يفتقر إلى ما يقبلها من الجواهر القائمة بذواتها إما عقلية أو جسمية.

قال الشيخ:

فصل

فى كىففة صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها

النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ.

فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهى الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد.

وإذا صادفنا فى كل برزخ من الأثيريات كوكبا وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا.

فتعلم أن كُرّة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، إذ لا تفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.

فهو إن كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير.

وإن كان من السوافل، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ ويؤدى إلى المحالات، فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاءون وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بدّ له من اقتضاء ومقتض يتخصص به.

فإذن الأنوار القاهرة، وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها، أكثر من

عشرة وعشرين ومائة ومائتين وألف ألفين ومائة ألف ومنها ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فإن البرازخ المستقلة اعدادها أقل من عدد الكواكب وهى مترتبة؛ فيحصل من النور الأقرب ثان، ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير. وكل واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه. والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى أن القاهر الثانى يقبل من نور السانح من نور الأنوار مرتين: مرة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى. والثالث أربع مرّات: ينعكس مرتان صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثمانى مرّات: أربع مرّات من انعكاس صاحبه، ومرّات الثانى، ومرة من النور الأقرب من نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا تتضاعف إلى مبلغ كثير، فإن الأنوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصية الأبعاد وشواغل البرازخ، مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فإذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار، فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس.

واعلم أن الأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تميز اعداده إلا بتمايز العلل كأشعة سرج فى حائط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض، وليس هذا كشئ يشتد من مبدأ واحد أو عن مبدأين، ويبقى بعدهما الشدة.

ولا كأجزاء علة لواحد كيف كان. وقد تجتمع إشراقات ما كثيرة فى محل واحد مثل شوقين إلى شيئين فى محل واحد.

ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة على حى لا تغيب عنه ذاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد.

فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة، وهى القواهر الأصول الأعلى.

ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركتها ومناسباتها، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها.

وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهرة بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض وبمشاركات ذواتها الجوهرية، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره عددا عددا. فبمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها.

وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض؛ وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي تحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطمسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحب كرة الثوابت.

فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو "صاحب الطلسم" والنوع القائم النورى.

وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال

لمبانيها تختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالا .
والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى مقدمة عقلا .

والإمكان الأشرف يقتضى وجود هذه الأنواع النورية المجردة . والأنواع
ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات .

فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البرّ غير البرّ . فالأنواع
المحفوفة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محرّكة
للفلك وغايات .

لأن تصوراتها من فوقها إذ لا بد من علل لها . وما سمّوه "عناية" ،
سنبطله . والصور النوعية المنتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير
صحيحة ، إذ هى لا تنفعل عما تحتها .

ولا تكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى
بعض ، فإنه ينتهى إلى تكثر نور الأنوار . فلا بد أن يكون نوعها قائما بذاته
فى عالم النور ثابتا .

ولا يتصور أن توجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معا ، إذ لا
تصور للكثرة عنه ، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية .

وليست القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة ، فيجب أن يكون
أصحاب الأصنام المتكافئة عن الأعلى ، وتكثرها بمناسبات أشعة فى الأعلى .

وإن كان يتصور فضيلة ما فى أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل
كمال الأشعة المقتضية بها ونقصها ، فيقع فى الطلسمات مثلها ، حتى يكون
متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه .

ولو كانت الترتيبات الحجمية فى الأفلاك للأعلين المترتبين .

لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة، وليس كذا. بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى .

فبين أربابها، أى أصحاب الأصنام، أيضاً كذا .

والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبنى على الاتفاقات، بل على مثل مراتب الفلك .

فالأنوار المجردة تنقسم إلى : أنوار قاهرة، وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف .

وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام؛ وإلى أنوار مدبرة للبرازخ، وإن لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبار جهة عالية نورية، والبرزخ إنما هو من جهة فقرية، إذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر .

والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال، فإن الانفصال وإن كان عدم الاتصال، لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال .

والأعلون جهات فقرهم تظهر فى البرزخ المشترك، وتظهر أيضاً فى أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته .
والفقر فى السافلين أكثر منه فى الأعلين .

والنهاية فى المترتبات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهى النقص إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً .

وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر .

وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مدبرات، فلا تكون مدبراتها عللها، إذ لا تستكمل العلة النورية بالجواهر الغاسق .

ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإن النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة .
فيكون مدبرها نورا مجردا قد نسمّيه "النور الأسهفبذ" .

وهذا يرشدك إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروريا جهات قهر ومحبة،
وفى القواهر جهتا استغساق فقرى واستنارة، فتركبت الأقسام فى المعلولات،
فصارت هكذا نور، الغالب عليه القهر .

ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات الكوكبية،
وغاسق الغالب فيه المحبة أيضاً من المستنيرات الكوكبية، وغواسق غير مستنيرة
الغالب فيها القهر وهى الأثيريات المتأبية عن الفساد المؤثرة، وغواسق الغالب
عليها المحبة والذل وهى العنصریات المطيعة لها العاشقة لاضوائها القبيحة عند
احتجابها عنها .

ثم النار لما قربت من الأثيريات، لزمها أيضاً قهر على ما تحتها،
وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى .

أقول: يريد أن يبين صدور الكثرة عن الواحد الحق وترتيبها . وكنا قد
ذكرنا أن النور الأقرب، وهو العقل الأول، يحصل منه نور مجرد آخر وبرزخ
جسمانى باعتبار غنائه بالأول وفقره فى نفسه .

وإذا حصل من هذا النور المجرد الثانى نور مجرد آخر وبرزخ جسمانى،
وهكذا تحصل من كل نور مجرد نور مجرد وبرزخ جسمانى إلى أن يحصل
تسعة أفلاك كلية والعالم العنصرى، على ما يقوله المعلم الأول وأصحابه .

والأنوار المترتبة المجتمعة معا يجب نهاية سلسلتها فى النزول إلى نور لا يحصل منه نور مجرد، فلا يستقيم ما ذكره.

فإن كل كوكب من السيارات له فلك كلى ينقسم إلى: ممثل، ومائل، وخارج مركز، وتدوير. وكرة الثوابت تشتمل على كواكب أكثر من قطرات البحار وذرات الرمال مما لا يتهيأ للبشر حصره ولا بد لهذه الكثرة بما فيها من الكثرة جهات لا يمكن حصرها عندنا.

وهذه الكثرة بما فيها من الكثرة لا يتصور حصولها من النور الأقرب، إذ لا جهات فيه كثرة تفى بجهات الاقتضاء.

فإن كان هذا البرزخ الجسماني من أحد العوالى، فليس فيه جهات كثيرة تحصل منها الثوابت وكرتها لا سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان فحسب، وإن حصلت الثوابت وكرتها من أحد العقول السافلة.

فكيف يمكن أن يكون أكبر من برزخ العوالى وفوقها وكواكبها أكثر من كواكبها؟ ويؤدى إلى المحالات، فلا يتم البرهان، ولا يستقيم ما ذكره جماعة المشائين أن الثوابت صادرة عن عقل فيه جهات ثلاثة؛ ولأن الكواكب الثابتة أن اختلفت بالنوع فلا يمكن حصولها بالجهات الثلاث.

بل تفتقر إلى جهات كثيرة لا تنحصر عندنا ولا تنضبط، وإن كانت متفقة بالنوع فتفتقر إلى تميزات ومخصصات من الأوضاع والاحياز، وغير ذلك من الأعراض المفتقرة إلى جهات مختلفة لا تحصى.

والأجرام الفلكية كلها بسيطة وطبيعة واحدة فتخصص كل كوكب

بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستواء نسبتها إلى جميع مواضع
الفلك الثامن.

فلا بد من مخصص يخصص كل كوكب بموضع معين ووضع معين.
وكل كوكب أيضاً له نفس ناطقة؛ ولكل من الأفلاك والكواكب له مادة
وصورة جرمية وأخرى نوعية.

فلا تفي لجهات الثلاثة بهذه الكثرة العظيمة. فالحق أن الأنوار المجردة
القاهرة الصادرة عنها الأجرام الفلكية كثيرة جداً أكثر من عشرة وعشرين ومائة
ومائتين وألف ومائة ألف، ومن هذا الأنوار ما لا يحصل منها برزخ مستقل
بنفسه.

كالأفلاك، بل تكون مركوزة في الأفلاك وهي الكواكب، فإن الأجرام
الفلكية المستقلة أعدادها أقل من أعداد الكواكب بكثير، وهي مرتبة محيط
بعضها ببعض إلى آخر الأجرام.

فلا بد وإن تكون العقول المجردة كثيرة وأن يكون لها ترتيب في النزول
فيحصل من النور الأقرب الذي هو العقل الأول، نور عقلى ثان، ومن الثانى
ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، إلى أن يحصل من الأنوار
العقلية سلسلة كثيرة العدد.

ولما كانت هذه الأنوار المجردة الحاصلة من نور الأنوار بتوسط النور
الأقرب وباقي الأنوار ليس بينها وبين النور الأول الواجب لذاته حجاب
لتقدسها عن المواد والأبعاد.

فكلها تشاهد نور الأنوار ويشرق عليها شعاعه وينعكس النور من بعضها
إلى بعض.

وكل نور عال في المرتبة يشرق على كل ما تحته في المرتبة؛ وكل نور سافل في المرتبة يقبل الشعاع النورى ما فوقه مرتبة مرتبة.

فيقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط كل واحد من الأنوار التي فوقه في المرتبة بحيث يكون النور الثانى المجرد يقبل من نور الأنوار مرتين:

مرة بغير واسطة ومرة بتوسط النور الأقرب. وأما النور المجرد الثالث، فيقبل من نور الأنوار أربع مرّات: مرة منه تعالى بغير واسطة، ومرة أخرى بتوسط العقل الأول، ومرتين ينعكس عليه مرّتى الثانى.

وأما النور المجرد الرابع، فيقبل من النور الفائض ثمان مرّات: أربع مرّات هي الحاصلة للنور المجرد الثالث من انعكاس ما فوقه، ومرّتا الثانى، ومرة من النور الأقرب، ومرة من النور الأول.

وأما النور المجرد الخامس فيقبل النور الفائض فما فوقه ستة عشر مرة: ثمان مرّات مما انعكس على الرابع، ومرّتا الثانى، وأربع مرّات الثالث، ومرة من النور الأقرب، ومرة من نور الأنوار بغير واسطة.

ولا تزال الأنوار الفائضة هكذا تتضاعف فى النزول، حتى تبلغ المبلغ الذى تعجز القوى البشرية عن الإحاطة به. فيحصل من كل من هذه الإشراقات على من كان أنوار مجردة عقلية على طبقات.

وهذه الأنوار المجردة المتضاعفة لما لم يحجب بعضها بعضا، والكل يشاهد نور الأنوار لعدم الحجاب بينها، أعنى البعدية، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار والأنوار المجردة.

والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع، على ما مرّ بيانه، وحينئذ

يحصل من مشاهدة كل عالم وإشراق نوره على كل سافل سافل دون الواسطة، وبواسطة بعضها بعضا جملة عظيمة من النور المجردة القائمة بذاتها كالجملّة الحاصلة من إشراقات بعضها على بعض فتتضاعف الأنوار المجردة بالانعكاسات الإشراقية والمشاهدية.

قوله: واعلم أن الأشعة البرزخية.

أقول: يريد أن يبين أن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية تقتضى حصول أنوار مجردة بخلاف ما إذا كانت الإشراقات على ما لا حياة له، فإنها وإن كانت موجودة فى نفس الأمر فإنها لا تقتضى حصول أنوار مجردة. وتقرير ذلك: أن الأشعة الجسمانية العرضية.

إذا وقعت على جسم برزخى فإن النور يشتد فيه بحسب كثرة تلك الأنوار الشعاعية الواقعة عليه وتعددتها، فاجتماع الأشعة النورية فى محل واحد، كأشعة سرج واقعة على حائط مجتمعة فيه لا يمكن تمايز أعداد تلك الأشعة بعضها عن بعض إلا بتمايز العلل التى للأشعة، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض.

فإن صنوبرة السراج بسبب الدخان الذى فيها لا تكون شفافة، بل لون يستر ما ورائه، فلذلك يقع الظل عنها.

فلا يصلى ضوء الصنوبرة إلى خلفها إلى الحائط، فيشتد الضوء الشعاعى الواقع على الحائط بحسب كثرتها وعدم ستر بعض الأشعة وحجابها عن الوصول إلى ذلك الحائط وليس اشتداد الأشعة الواقعة على الحائط وغيره من الأجسام كاشتداد حرارة الماء من مبدأ واحد هى النار وحدها أو عن مبدئين.

كالنار والشمس مثلاً، ويبقى بعد زوال النار والشمس تلك الحرارة الشديدة في الماء، وكذلك ليست الأشعة الواقعة على حائط مجتمعة فيه من عللها كالسرج، كأجزاء علة المعلول واحد.

كيف كان؟ فإن كل واحد من تلك السرج، وإن كان جزءاً من العلة إلا أنه لا يعدم النور الشعاعي الذي على الحائط بعدم جزء بخلاف البيت المركب من أجزاء يعدم بعدم كل جزء من الأجزاء.

وإذا عرفت أن اشتداد الأشعة السرجية على حائط بسبب كثرة أعداد السُّرُج، وأنه ليس كالأشتدادين المذكورين، فقد يجتمع إشراقات كثيرة على محل واحد جسماني لا حياة فيه، فلا يكون له علم بالإشراقات ولا بزيادتها وتعددتها، فلا يحصل منها شيء من الأنوار المجردة بخلاف ما إذا كانت الإشراقات النورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا يغيب عن ذاته ولا عن ما يشرق عليه ولا عن ما يزداد من كل واحد من الأنوار.

فيحصل بذلك جملة من الأنوار القاهرة العقلية المرتبة بعضها عن بعض باعتبار آحاد الإشراقات التامة والأشعة الكاملة وباعتبار آحاد المشاهدات، وكلها مرتبة في النزول العلى وهذه السلسلة من هذه الأنوار العقلية تُسمى بـ "القواهر" والأصول الأعلى.

ثم يحصل من هذه الأصول المرتبة النورية المجردة، باعتبار الجهات العقلية ومشاركاتها ومناسباتها وتراكيب الجهات، جملة من الأنوار العقلية المجردة.

فإن حصول الأنوار العقلية مفتقر إلى جهات عقلية ومشاركات

ومناسبات بين تلك الجهات كما يشاركه جهة الاستغناء مع الشعاعات أو بمشاركة جهة الفقر معها؛ أو بمشاركة جهة المحبة معها.

وكمشاركة جهة الاستغناء مع الفقر أو المحبة إلى غير ذلك من الجهات التركيبية وكذا بمشاركة أشعة تلك الأنوار بعضها مع بعض؛ وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض أو المشاهدات مع الأشعة أو بمشاركات ذواتها الجوهرية.

وغير ذلك من الجهات وتراكيبها العقلية التي لا يحاط بها في هذا العالم. فيحصل من كل جهة بانفرادها شيء وبمشاركة كل نور من الأنوار في جهة من الجهات شيء.

وكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعداً، أى وكذا حكم كل جهة مع مناسبات التي بينها ويحصل بمشاركة أشعة أنوار، لا سيما على الأشعة العقلية الضعيفة النازلة في الجميع غير الحاصل بالاعتبارات المذكورة. والثوابت وكرتها والصور الثوابت إنما حصلت باعتبار مشاركة أشعة بعضها مع أشعة بعض آخر مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والعز والذل، وغير ذلك من المناسبات العجيبة التي بين الأشعة الكاملة الشديدة.

ويحصل من باقى الأنوار الحاصلة من الأشعة الكثيرة والمشاهدات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات، جميع الأجسام الفلكية وكواكبها وبسائط العناصر ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام العلوية والسفلية.

فمبدأ كل منها نور جوهرى مجرد عن المادة من تلك الأنوار المذكورة،

وهذه الأنوار تسمى "أرباب الأصنام النوعية" و"طلسمات البسائط" و"المركبات العنصرية" وتسمى أيضاً بـ "المثل الأفلاطونية".

وبحسب وقوع أرباب الطلسمات تحت أقسام الأنوار الحاصلة بالمحبة والقهر والاعتدال لمبادئها تختلف الأجرام الكوكبية وغيرها من الأجسام، فيوجد بعضها سعدية، وبعضها نحسية، وبعضها معتدلة.

وهذه الأنوار المجردة النوعية القاهرة أقدم من أشخاصها وطلسماتها تقدما بالعلية والذات والإمكان الأشرف يقتضى وجود هذه الأنوار المجردة النوعية.

وتقرير طريق الاحتجاج بالإمكان الأشرف أن عجائب التراتيب الواقعة فى عالم الأفلاك والكواكب والعناصر وعالم النفوس جهة كثيرة لا يقدر البشر على إحصائها والإحاطة بها.

وكلها معلولات لعالم الأنوار المجردة العقلية، وحينئذ يلزم أن تكون النسب الواقعة فى العالم العقلى النورى وترتيبها أجل وأشرف من النسب والترتيب الذى فى العالم الجسمانى، فيجب أن يكون قبلها.

ثم كيف يتصور أن تكون عجائب النسب والترتيبات ولطائفها فى العالم الجسمانى أكثر مما فى العالم العقلى النورى، وهى معلولات وأمثلة وظلال لتلك ورسوم منها؟ فالحق أن عالم الأنوار المجردة هى العلل التامة لعالم الأجرام ونسبه وترتيبه.

فهى الحقائق الأصلية وما فى عالم الأجرام من الأفلاك والعناصر فروع لها ورشح منها وظلالها وأصنامها وجميع أرباب الشرائع والكاملين من المتألهين يدعون المشاهدة فيها.

قوله: والأنوار ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات .

أقول: هذا وجه ثان يدل على وجود هذه الأنوار المجردة المثالية .
وتقريره: إننا إذا تأملنا الأنواع الموجودة فى العالم السفلى لم نجد لها واقعة
بالاتفاق .

إذ الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الأنواع الموجودة عندنا
محفوظة لا تتغير أبداً، فإنه لا يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس
والحمار والأسد وغيرها من أنواع الحيوانات أنواع أخرى غيرها .

وكذا لا يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم والخوخ والأجاص
والبر وغيرها من أنواع النبات أنواع أخرى غيره . والأمور الدائمة الثابتة على
نهج واحد لا تتبنى على الاتفاقات الصرفة .

وإذا لم يخرج أن تكون الأنواع الجسمانية التى عندنا عن مجرد
الاتفاقات، فليس أيضاً وجودها عن مجرد تصور نفوس علوية محركة
للأجرام الفلكية وغايات لها على ما يراه بعض الناس .

فإن على تقدير صحة ذلك يلزم أن تكون تصوراتها حاصلة لها من علل
فوقها من الأنوار المجردة العقلية .

وأما ما ذكره المشاءون أن للأنوار المجردة عناية بالموجودات، وهو تعقلها
الوجود على ما هو عليه .

وهذا التعقل والتصور علة لوجود الموجودات، فسيأتى إبطال تلك
العناية التى يذكرونها .

وأما انتقاش الصور النوعية فى الذوات المجردة النورية القاهرة المطابقة لما

تحتها من الصور، فليس ذلك بصحيح. فإن انتقاشها بالصور لا بد له من علة وليس علتها ما هو تحتها فى المرتبة.

فإنها لا تنفعل عما تحتها فإن العالى لا ينفعل عن السافل وليست الصور العارضة فى بعض الأنوار المجردة حاصلة عن صور عارضة فى بعض آخر من تلك الأنوار، وإلا لزم أن ينتهى التكثر فى العلية والصعود إلى أن تكون تلك الصور فى ذات نور الأنوار، فيتكثر، تعالى عن ذلك.

ولأن الألوان الكثيرة العجيبة التى فى ريش الطاوس ليس الأمر فيها كما ذكره المشاءون، أن علة ذلك الاختلاف اختلاف الأمزجة الريشة فإنه لا برهان دالّ على ذلك ولا يقدرّون على تعيين أسباب تلك الألوان. فالحكم بمثل هذه الأحكام من غير مراعات قانون مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ للأنواع يفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح.

بل لا بدّ وأن يكون نوعها الحقيقى قائما بذاته فى عالم نور المحض ومجرد عن المادة ثابتا لا يتغير ولا يتبدل، وهى المدبرة لهذه الأنواع ومغنية وحافظة لها.

قوله: ولا يتصور أن توجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معا. أقول: لما ظهر أن هذه الأنواع الجسمانية الثابتة عللها الأنوار المجردة القاهرة وكان بين هذه الأنواع الجسمانية تكافؤ من وجوه كثيرة، فإن الأفلاك التى فوق فلك الشمس أشرف من فلك الشمس، والشمس نفسها أشرف من سائر الكواكب.

وكذا باقى الأفلاك والكواكب والأنواع العنصرية لا يوجد فيها ما هو

أشرف من باقى الأنواع من جميع الوجوه، بل كل واحد منها أشرف من الآخر من وجه وأخس من وجه آخر، فيلزم أن يكون بين عللها، أعنى الأنوار المجردة العقلية، أيضاً تكافؤ من وجوه، فيوازى تكافؤ معلولاته.

ويريد بالتكافؤ أن يكون عدة من الأنوار المجردة لا يكون بعضها علة لبعض بل تكون معلولة لغيرها ولا يمكن أن تكون الأنوار القاهرة العقلية المتكافئة صادرة دفعة واحدة عن نور الأنوار تعالى، فإنه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه دون واسطة، بل لا بدّ من وجود أنوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى يبلغ فى النزول المترتب مبلغا كثيرا بحيث يكون كل عال فى مرتبة العلية علة لما هو دونه فى مرتبة المعلولية.

فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها أصنام متكافئة فإن الأنوار الحاصلة عنها الأصنام النوعية المتكافئة حاصلة من الأنوار المجردة العقلية الطولية الأعلى.

فيجب أن تكون أرباب الأصنام المتكافئة إنما تتكثر لمناسبات أشعة عقلية فى الأنوار القاهرة الأعلى.

وإذا أمكن أن يوجد فضيلة وشرف فى أرباب الطلسمات النوعية النورية ونقص فى نقصها وخسة بسبب كمال الأشعة الفائضة عن الأعلى الموجبة لها ونقصها.

فيقع مثل ذلك فى الأصنام النوعية وحينئذ يكون نوع متسلطا على نوع آخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه.

كالإنسان على الأسد من وجه والأسد على الإنسان من وجه آخر، وكذا حكم جميع الأنواع الجسمية.

ثم لو كانت الترتيبات الحجمية فى الأجرام الفلكية صادرة عن الأنوار المترتبة الطولية الأعلى لوجب أن يكون المريخ الذى فلكه فوق فلك الشمس أشرف من الشمس مطلقا وأفضل .

وكذلك من الزهرة وجميع ما تحته، وليس الأمر كذلك؛ بل بينها تكافؤ من وجوه، فبعضها يكون كوكبا، وبعضها أعظم فلكا، وبعضها أشد نورية، وبعضها أنقص .

وهى معلولات الأنوار العقلية التى هى بين أرباب الأصنام تكافؤ من وجوه: فإن آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها من الآثار والأحوال لا تكون مبنية على الأمور الاتفاقية المحضة التى لا تقع دائما ولا أكثرية .

بل يجب أن يبنى على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود. فالحق أن الأنوار المجردة العقلية تنقسم إلى قسمين وطبقتين:

القسم الأول، الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى، وهى الأنوار المجردة عن المواد بالكلية الفائضة عن بعضها بعضا على الترتيب ولا يحصل من هذه شئ من الأجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة الظلمانية .

ثم لو حصل من بعضها برزخ جسمانى لحصل من كل واحد جسم وتترتب الأجسام كترتب عللها لكن الأجسام بينها تكافؤ، كما عرفت، لا ترتيب .

والقسم الثانى، الطبقة العرضية المتكافئة غير المترتبة فى النزول، وهى أرباب الأصنام النوعية، وهى قسمان:

أحدهما يحصل من جهة المشاهدات .

وثانيهما يحصل من جهة الإشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية .

ولما كانت الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات أشرف من الحاصلة من الإشراقات وكان العالم المثالي أشرف من العالم الحسى وجب صدور عالم المثال من تلك الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات، والعالم الحسى عما يحصل من جهة الإشراقات .

فالأشرف علة للأشرف والأخس علة للأخس، على ما فى كل واحد من التكافؤ، فإن الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها . فكل ذلك يوجد مثله فى عالم المثال .

ولا بد وإن يكون فى كل قسم من أرباب الأصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والإشراق نور عقلى هو أعظم الأنوار العقلية نورا وعشقا، وهو علة للفلك الأعلى الذى فى العالم المثالى والحسى .

فكما أن الفلك الأعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شىء مما تحته ولا يدانيه، بل هو أكمل الأجسام وقاهرها .

فكذا يكون حكم علة العقلية بالنسبة إلى الأنوار العقلية التى فى الطبقة الثانية العرضية .

وكل واحد من الأنوار القاهرة أرباب الأصنام يحصل منه فى ظلمة البرزخى المستعد لقبول النفس الناطقة المجردة نفس مجردة مدبرة متصرفة فيه غير منطبعة مع هياتها النورية باعتبار جهة عالية نورية .

ويحصل ظلمة البرزخى منه أيضاً وهياتها الظلمانية باعتبار جهة فقرية

نازلة، وإنما اقتضت النفوس على بعض البرازخ لاستعداده لذلك وكونه قابلاً للتصرف نور نفسى مدبر له .

والأنوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال، فإن الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن فيه الاتصال، وذلك من خواص الأجسام .
قوله : والأعلون يظهر جهات فقرهم .

أقول : يريد أن الطبقة الطولية، وهم الأنوار المجردة الأعلون، لكونهم من الممكنات، لا يخلون عن كثرة جهات جهة نورية وهى جهة الاستغناء تقتضى الأنوار المجردة والأنوار العارضة وجهة ظلمانية وهى جهة الفقر .

ويعبر عنها المشاءون بجهة الوجوب والإمكان وتعقلهما ويعبر عنهما صاحب الإشراق تارة بجهة الاستغناء والفقر؛ وتارة بالجهة النورية والجهة الظلمانية .

وإذا لم يكن بدء من وجود جهة نورية فى الأنوار المجردة الأعلين، وهى استغناؤها بنور الأنوار وهى الجهة التى صدر عنها الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية .

فلا بدء من وجود جهة أخرى ظلمانية فقرية فيهم تكون علة لوجود البرازخ الظلمانية وهيئاتها الظلمانية، وإلا لم يتصور وجود الأجسام وهيئاتها .

فذكر أن جهات فقر الأعلين تظهر فى البرزخ المشترك الذى هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة الجهة، فإنه على رأى صاحب الكتاب منع أن تكون الثوابت صادرة من العقل إلا إذ لا تفى جهات الاقتضاء بالكواكب الثابتة .

ولا يجوز أن يصدر عن أحد من العوالى لعدم الجهات الكثيرة اللائقة
بالثوابت لا سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان ولا
يجوز صدوره من أحد من السوافل .

إذ معلول الأشرف أفضل من معلول الأخس ، فكيف يجوز أن يكون
هذا البرزخ المعلوم لبعض الشواغل أكبر من برازخ العوالى وفوقها وكواكبها
أكثر من كواكبها؟

وهى معلولات للعوالى ، فلا بدّ وأن تظهر جهة فقر العوالى فى برزخ
واحد مشترك بين جميع الأنوار العالية دون برزخ آخر .
وكذلك تظهر جهة فقر الأعلى فى أرباب الطلسمات النوعية بجهة
فقيرة يقتضى نوريتها .

إذ لا بد لجهة الفقر السارية إلى أرباب الأنواع من تأثير ووجود جهة
الفقر فى الأنوار المجردة العرضية السافلة أكثر من وجودها فى الأنوار المجردة
الطولية الأعلى لنزولها فى المرتبة ونقصان نوريتها فإن كثرة انعكاس الأنوار
يقتضى قلة نوريتها والنهاية فى المترتبات واجبة لما عرفت .

فلا يلزم من كل نور قاهر عقلى نور آخر إلى غير النهاية ؛ وكذلك لا
يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من الأنوار والظلمات ولا عن كل شعاع
شعاع آخر من غير وقوف لانتهاى النقص فى النزول فى جواهر الأنوار النازلة
وجهاتها إلى ما لا يقتضى وجود شىء أصلاً .

كما ينتهى الشعاع الحسى بالانعكاسات الكثيرة من بيت إلى آخر إلى
حد لا يبقى له اثر فى الإضاءة ؛ وإن كان لزوم الكثرة لا بد وأن يكون عن
كثرة ، ولزوم النور القاهر عن نور قاهر .

فلا يلزم أن يكون عن كل كثرة كثرة فإن الموجبة الكلية لا تنعكس
موجبة كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الفيض إلى غير النهاية، وهو
محال .

واعلم أن الأفلاك لما كانت متحركة حركة دورية بالإرادة فلها حيات
وإدراك . ولا يجوز أن تكون النفوس المدبرة ولأجرامها والمتصرفة فيها علة
لأجرامها، فإن النفوس الفلكية تستكمل بأبدانها ولا تستكمل العلة النورية
بالجوهر الفلكي المظلم . ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لأجرامها، ومن
شأن العلة أن تقهر المعلول .

فكيف قهرت البرازخ الفلكية تلك النفوس المدبرة التي هي عللها
بالعلاقة البدنية؟

فإن النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة البدنية . فالمدبرات الفلكية وإن
كانت أنوار مجردة، فعللها كلها هي الأنوار المجردة أرباب الأنوار المجردة
أرباب الأنواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للأفلاك يسمى بـ "النور
الأسهفبذ"

وإنما سمّاه بـ "الأسهفبذ" لأن معناه باللسان الفهلوى "متقدم الجيش
ورأسه" ؛ والنفس الناطقة فلك البدن وما فيه من القوى، فلذلك كان أسهفبذ
البدن بما فيه .

قوله: وهذا يرشدك إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروريا جهات قهر
ومحبة .

أقول: لما بين أن الأنوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استغناء

وفقر، يعبر عنهما بالجهة النورية والظلمانية، وعرفت أن نور الأنوار قاهر لما
دونه وهى عاشقة ومشتاقة إليه .

وهكذا كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق إليه .

فإذا كان من لدن الأول نور الأنوار وجب وجود جهات قهر ومحبة،
فالقهر منه والمحبة من معلوله وكانت الأنوار المجردة القاهرة تشتمل على
جهات ظلمانية فقرية وجهة استغناء واستنارة .

فإذا تركبت الأقسام بحسب الجهات فى العلولات، فحينئذ يصير بعض
الأنوار الغالب عليه القهر وبعضها الغالب عليه المحبة، وبعض الغواسق
البرزخية فيه القهر من المستنيرات الكوكبية، كالشمس والقمر، وبعضها فيه
المحبة أيضاً من المستنيرات الكوكبية .

وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر، وهى الأثيريات
الفلكية وهى المبينة عن الفساد والخرق والتمزق المؤثرة فى الأجرام العنصرية
وغواسق برزخية الغالب عليها المحبة والذل .

وهى العنصریات الطبيعية لتلك الأجرام الفلكية القاهرة لها الغاسقة
لأنوار الكواكب واضوائها الشريفة، القبيحة عند احتجابها عن تلك الأنوار
الفلكية .

ولما كانت النار مكانها الطبيعي مجاورة الفلك لزمها أيضاً، فهو على ما
تحتها وسيأتى تنمة هذا البحث .

قال الشيخ :

واعلم أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهر، والمعلول

بالنسبة إليه محبة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالى واقعا على أزواج، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١).

أقول: أول نسبة وقعت فى الوجود نسبة الجوهر العقلى، وهو النور الأقرب إلى نور الأنوار واجب الوجود لذاته، وهى أصل جميع النسب وأمها وأفضلها. وذلك أن النور الأقرب عاشق لنور الأنوار، وهو تعالى يقهره قهرا يعجزه عن اكتناحه والإحاطة به.

فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة النور الأقرب وقهر من جهة نور الأنوار؛ وطرف القهر أشرف من جهة المحبة. ثم سرت هذه النسبة فى جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهر.

وللمعلول بالنسبة إلى علته محبة يلزمها ذلّ، وكذلك أن زوجت الأقسام وصار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالى واقعا على أزواج، كما جاء فى التنزيل: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١).

هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور. فانقسمت الجواهر إلى: أجسام وغير أجسام. وغير الجسم، وهو النور المجرد، قاهر له ومعشوقه واحد الطرفين أشرف من الآخر.

(١) سورة الذاريات - الآية ٤٩.

وكذلك انقسم النور المجرد إلى قسمين : عال قاهر ونازل فى الرتبة ،
مقهور منفعل .

والأجسام انقسمت إلى : أثرية فاعلة ، وعنصرية منفعة . والأثرى
انقسم إلى : السعد ، والنحس ، والنيرين اللذين أحدهما مثال العقل وهو
الشمس ، والآخر مثال النفس ، وهو القمر .

وكذلك انقسمت الأجسام إلى : العلوى ، والسفلى ، والمتيامن ،
والمتياسر ، والشرق ، والغرب ، والذكر ، والأنثى ازدوج طرف كامل مع طرف
ناقص ، كل ذلك تأسيا بتلك النسبة الأولى العقلية .

قال الشيخ :

فصل

[فى تئمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب]

ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف ، فىكون ظلا لترتيب
عقلى .

ومن الترتيبات ، بل ومن الكواكب فى الثوابت ، ما لا يحيط البشر به
علما وعجائب عالم الاثير ونسب الأفلاك وحصرها فى عدد بحيث يتيقن أمر
صعب ، ولا مانع عن أن يكون وراء الثوابت عجائب أخرى وكذا فى فلك
الثوابت ولا يدركها .

واعلم أنه لا مَيّت فى عالم الأثير . وسلطان الأنوار المدبرة العلوية
وقوتها تصل إلى الأفلاك بتوسط الكواكب ، ومنها ينبعث القوى والكواكب
كالعضو الرئيس المطلق .

و"هُورَخَش" الذى طلسم "شهرير" نور شديد الضوء، فاعل النهار،
رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الإشراق.

وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة، فإن ما
يتراءى من الثوابت بالليل وباقى السيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس
بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

أقول: كل أثر فى المعلول فإنه لا محالة من آثار العلة. والأجسام كلها
مع هيئاتها معلولات للأنوار المجردة وأثر من آثارها.

فالكواكب الثابتة وترتيباتها فى فلكها لما لم يكن واقعا فى الوجود
جزافا، فيكون بالضرورة ظلا لأنوار مجردة وترتيب عقلى ومن الترتيبات
الخفية الواقعة فى الوجود.

وأكثر الكواكب الثابتة مما لم يمكن الإحاطة بها فى هذا العالم، وكذلك
عجائب لعالم الأثيرى ونسب الأفلاك بعضها إلى بعض وحصرها فى عدد
على سبيل الجزم، أمر صعب لا يمكن أن يبرهن عليه.

ولا مانع أن يكون وراء فلك الثوابت من العجائب الفلكية وكواكبها
شئ كثير لا يتمكن البصر من إدراكه. وكذا فى نفس فلك الثوابت وإذا
عجزت القوى البشرية عن الإحاطة بحقائق الأجرام وترتيبها فالأولى أن تعجز
عما لا يدركه الحس.

ولما كان العالم الأثيرى كله حياً لا ميت فيه وكل فلك من الأفلاك
الجزئية له حركة تخالف حركة الفلك آخر، فله نفس ناطقة مدبرة وسلطان
الأنوار المدبرة العلوية وقوتها إنما تصل إلى الأجرام الفلكية بتوسط ما هو

مركزها فيها من الكواكب النيرة التي منها تنبعث القوى البدنية، فهي كالأعضاء الرئيسية المطلقة، فكل كوكب في فلك نسبه إليه كنسبة القلب إلى البدن.

ولما كانت الشمس المركوزة في الفلك الرابع أعظم الكواكب وأشرفها وأجلها وأكبرها وأشدّها نورا وضياء وهي في وسط العالم تعطى جميع الأجسام الأنوار ولا يأخذ منها شيئا وتضيء جميع طبقات الأفلاك وفسحاتها وبنورها تتم الامتزاجات العنصرية.

وتتكون المواليد الثلاثة، وهي المسمى "هورخش" بالفهلوية، وهو طلسم "شهرير"، وهو نور عقلى من أجل أرباب الأصنام. فلهذه الفضائل والكمالات الموجودة في هذا النير الأعظم استحق أن يكون ملك العالم الجسماني وسلطانها ورئيسها واجب تعظيمه في سنة الإشراق من الحكماء المشرقيين وأرباب المكاشفات العقلية.

فإنه سرّ الله الأعظم ومثله الأكرم كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، ومن عجائب أسرارهِ وشدة نوريته وضوئه أنه ما ازداد على جميع الكواكب بمجرد المقدار والقرب، بل شدة النورية العظيمة.

فإن ما يتراءى في الليل من الكواكب السيارة الثابتة مقدار مجموعها أكبر من الشمس بما لا يتقاس، ومع ذلك فإنه يفعل النهار ولا تفعله، ويسخن العالم ويفيض عليه من أنواره العجيبة وأشعته الغريبة.

التي منها أسرار نور الأنوار ما يتم به الكون، وتحصل بذلك الاستعدادات المختلفة المقتضية لإفاضة النفوس الناطقة والأعراض جل من أبدعه وصوره ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٢).

(١) سورة الروم - الآية ٢٧.

(٢) سورة المؤمنون - الآية ١٤.

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراف]

لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له ف ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (١) إذ لا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، إذ النور فياض لذاته.

والمشاءون وأتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة.

وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم: أن علم ثم لزم من العلم شيء، فيتقدم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها. وكما أن معلوله غير ذاته.

فالعلم بمعلوله غير العلم بذاته. وأما ما يقال "إن علمه بلازمه منطوق في علمه بذاته" كلام لا طائل تحته، فإن علمه سلبى عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى، وعدم الغيبة أيضا سلبى.

فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور، إذا الشيء لا يحصر عند ذاته، فإن الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا فى شيئين، بل أعم.

(١) سورة سبأ - الآية ٣.

فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب؟ ثم الضاحكية شىء غير الإنسانية، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية. والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى الإنسانية.

فإنها ما دلت مطابقة أو تضمنا عليها، بل دلالة خارجية. فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. وأما ما ضربوا من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما لجوابها لا ينفع. فإن ما يجده الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة.

وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن للقوة مراتب، ولا يكون عالما بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد.

وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم إذا كان جيم غير باء، فسلب ما كيف يكون علما بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟

وإن كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

فإذن الحق فى العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية.

وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبي، والذي يدل على أن هذا القدر كاف، هو أن الإبصار إنما كان لمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب.

فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له.

وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته. وأما العناية، فلا حاصل لها.

وأما النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى.

وهذه العناية كما كانوا يطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات، وهى فى نفسها غير صحيحة.

وإذا بطلت، تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ.

واعلم أنه إذا كان فى سطح ما سواد وبياض، يترأى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا.

ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره.

فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، فهو أولى بالتأثير فى كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

أقول: قد مرّ فيما سلف بطلان رأى من يقول أن الإبصار إنما هو بانطباع صورة المبصر فى الرطوبة الجليدية وتأديها إلى ملتقى العصبين المجوفتين على ما يراه المعلم الأول وأتباعه.

وأبطلنا أيضاً رأى من يقول أن الإبصار بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات، ولا هو أيضاً بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج عن البصر على ما عرفت تفصيله.

فالحق أن الإبصار إنما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة مرئية وعند ما يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة، وحاصل الإبصار يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر لا غير.

وقد عرفت أيضاً أن النفس الناطقة تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال لذاتها فى ذاتها بل لظهور ذاتها لذاتها وعدم الحجاب بينها وبين ذاتها.

وإذا كان الأمر كذلك، فنور الأنوار واجب الوجود لذاته لما كان نوراً محضاً مجرداً عن المادة كان ظاهراً فى ذاته وكان أيضاً ظاهراً ذاته لذاته، اذ الظهور المحض لا يمكن احتجابه عن ذاته.

وكذلك جميع الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى، فيدركها بالحضور الإشراقى وهو أشرف انحاء الإدراك، فإنه لا يتصور احتجاب شئ عن الظهور المحض ولا يجوز أن يكون إدراكه للموجودات بحصول صورها فى ذاته، فيتكثر ذاته المقدسة ويكون فاعلاً وقابلاً لها.

وجهة الفعل غير جهة القبول، فتكثر جهاته فلا يكون واحداً حقيقياً؛ وإذا كان مدركاً لجميع الأشياء بالحضور والإحاطة الإشراقية التى هى أشد وأقوى من كل إدراك لا بصورة ومثال ف ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)، فإنه لا يحجبه شئ عن شئ.

(١) سورة سبأ - الآية ٣.

قوله : فعلمه وبصره واحد .

أقول : لا يجوز أن يكون فى ذات نور الأنوار صفة حقيقية متقررّة فى ذاته ، كالحياة والعلم والقدرة وما يجرى مجراها .

إذ لا يجوز أن تكون واجبة فإنه لا واجبان فى الوجود ولأن الصفة تفتقر إلى محل والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ، وكل ممكن يحتاج إلى علة أن كانت ذاته فيكون قابلا وفاعلا .

وجهة الفعل غير جهة القبول .

فالجهتان أن كانتا من مقوماته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة أو من عوارضه اللازمة وكان علتها نفس الذات كان فاعلا وقابلا وغيرها كان غيره مؤثرا فيه تعالى ، وهو محال .

فلا بدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين فى الذات .

وإن كانت الصفة الممكنة غير ذاته الواجبة أو كانت الجهتان خارجتين من العوارض المفارقة ، فيكون الغير مؤثرا فى ذاته تعالى ، وهو محال . فنور الأنوار الذى هو نفس الظهور المحض علمه وبصره وقدرته وحياته شيء واحد ، وهو النورية الصرفة . فنوريته قدرته .

فإن النور من شأنه أن يكون فائضا لذاته وظاهرا لذاته . فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته .

قوله : والمشاءون وأتباعهم .

أقول : لما رأى المشاءون أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم حكموا بأن علم الواجب لذاته لا يجوز أن يزيد على ذاته لئلا تتكثر ذاته المقدسة بالتقرير الذى مرّ .

فقالوا: إن علمه تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وأن وجود الأشياء هو عبارة عن علمه لها.

وأبطل الشيخ في هذا الكتاب هذا الرأي، بأن الواجب لذاته إذا علم ذاته وكان علمه بذاته هو وجود الأشياء. فإن علم ثم لزم من ذلك العلم الأشياء.

فيلزم تقدم العلم على الأشياء، وعلى عدم الغيبة عنها لأن عدم الغيبة عن الأشياء إنما يكون بعد تحققها ووجودها.

فإذا تقدم العلم على الأشياء، فلا بدّ وإن يتقدم على عدم الغيبة عنها. فكما أن معلول الواجب لذاته مغاير لذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته وإن لم يتقدم العلم بذاته؛ على وجود الأشياء لم يكن العلم بالذات هو وجود الأشياء ولا معلولة له.

وأما ما قيل: أن علمه بلازمه، أعنى الأشياء، ينطوى في علمه بذاته هرباً من القول بوجود الصور في ذاته فإن علمه بذاته إذا كان هو ذاته فعلمه بلوازمه هو ذاته أيضاً، وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بلوازمه علة لوجودها.

وتحقيق هذه الانطباع أنه تعالى إذا علم أنه هو الموجود المحض وهو أصل وجود الموجودات على ترتيبها، فيعلم أن ذاته مبدأ لها فينطوى علمه بها في علمه بذاته إذ ذاته لا تغيب عن ذاته بل هي ظاهرة.

وكل إنسان إذا علم ذاته فيعلمها حية عالمة قادرة مريدة، وإلا فلا يعلمها على ما هي عليه، وحيثئذ يلزم أن يكون العلم بالمعلولات، أعنى الموجودات، ينطوى تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة في علمه وذاته.

وهذا كلام فاسد، فإن علمه بذاته عند هذا القائل عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم الغيبة عنها لا غير وهما سلبيان.

فكيف ينطوى العلم بالأشياء الكثيرة المحتاجة إلى إضافات متعددة فى السلب الذى لا يلزمه إضافة واحدة؟

فإن التجرد عن المادة سلبى معناه أنه غير مادى؛ وعدم الغيبة أيضاً سلبى ولا يجوز أن يعنى بعدم الغيبة عن الذات الحضور، فإن الشيء لا يمكن أن يحضر عند ذاته، فإن الحاضر لا بد وإن يكون مغايراً لمن عنده الحضور، فالحضور إنما يقال فى شيئين فصاعداً.

فكيف ينطوى العلم بالغير فى السلب الصرف؟ ثم الضاحكية غير الإنسانية اللازمة لها ولا محالة أن العلم باللازم غير العلم بالملزم وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطوياً فى العلم بالإنسانية الغير دالة عليها بالمطابقة والتضمن بل بالالتزام، وهى دلالة خارجية، فالعلم بكل واحد منهما يحتاج إلى صورة غير الصورة الأخرى.

فالواجب لذاته لا بد وأن يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد من لوازمه الكثيرة التابعة لذاته فعلمه بها أيضاً تبعاً لعلمه بذاته، فيلزم من هذا تكثر الذات، وهو محال.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: "فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة".

يعنى أن العلم بأحد المتلازمين الذى يدل كل واحد منهما على الآخر بالالتزام يفتقر فى العلم بالآخر إلى صورة أخرى اللازم الآخر.

حتى يعلمه بالفعل وذلك إنما يكون عند الانتقال إلى اللازم الآخر
بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته في النفس بالفعل وقبل ذلك كان العلم
له بالقوة القرينة من الفعل . وأما ما ذكرناه من الفرق بين العلم التفصيلي
بمسائل ، وبين العلم الإجمالي الذي هو علم بالقوة بها .

وبين العلم بتلك المسائل إذا ذكرنا الإنسان فوجد من نفسه علما
باجوبتها قبل الخوض في الجواب ، فباطل لا ينفعهم .

فإن الذي يجد الإنسان في نفسه من الجواب عند عرض المسائل إنما هو
علم بالقوة ، إذ يجد من نفسه ملكة وقدرة لجواب تلك المسائل المذكورة والقوة
التي قبل المسائل على الجواب .

وإن كانت قوة ، فالقوة التي بعد السؤال على أجوبة المسائل أقرب من
المتقدمة على السؤال . فإن لوجود الشيء مراتب بحسب القرب والبعد من
الشيء الذي له بالقوة .

فالإنسان الذي يطلب منه الجواب غير عالم بجواب كل مسألة على
التفصيل ، إلا إذا حصل عنده صورة كل واحدة منها على الخصوص مفصلا .
وعرفت أن الواجب لذاته يمتنع حلول الصور فيه ، فلا يكون علمه
بالموجودات بهذا الطريق المحيل .

قوله : ثم إذا " ج " غير " ب " .

أقول : يعنى إذا كانت ذاته تعالى غير لوازمه والإدراك عندهم عدم الغيبة
عن الذات المجردة عن المادة ، وذلك سلبى ، فسلب ما كيف يكون علما
بالذات الواجبة ولوازمها المسمى عندهم " عناية " .

فإن العناية على رأيهم هو علم الواجب لذاته بكيفية ما يجب أن يكون عليه من النظام.

وأما إذا كان علم الواجب لذاته بالأشياء الموجودة حاصلاً من الأشياء، فتبطل حينئذ العناية التى هى عبارة عندهم عن علمه بذاته الذى هو علة وجود الأشياء كلها.

ومستلزم للعلم بكيفية ما يجب أن يكون عليه الكل من النظام وإذا بطلت العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

فالحق فى مسألة العلم هو ما ذهب إليه صاحب "حكمة الإشراق"، وهو مذهب أهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين أن علم نور الأنوار الواجب لذاته، هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته.

فإنه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالأشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقى إما بأنفسها، كأعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة فى بعض الأجسام كالفلكيات؛ وأما الأشياء التى تكون ظاهرة حاضرة له تعالى لا بأنفسها بل بمتعلقاتها التى هى مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية الفلكية.

فإن الحوادث الماضية والمستقبلية الثابتة صورها فى النفوس المدبرة للأجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له، فإن الإحاطة الإشراقية الظهورية لما كانت على حامل تلك الصورة، فيكون أيضاً له على تلك الصورة.

وكذا إن كان فى المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له، فالإحاطة الظهورية الإشراقية عامة له وللمبادئ العقلية، فرجع حاصل علمه

إلى ظهور ذاته لذاته أو ظهور الأشياء له كيف كان والظهور إضافة؟ لأنها لا تكون إلا بين شيئين أو أكثر.

وأما عدم الحجاب الموجب للإبصار فهو سلبى لا يفتقر إليه فى الإدراك الإلهى، فإنه لا يحجبه شىء عن شىء والذى يدل على أن الإضافة الظهورية كافية فى علم الواجب لذاته بذاته وبالأشياء أن الإبصار إنما كان لمجرد إضافة ظهور الشىء المبصر مع عدم الحجاب لا غير.

فيكون إضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له ولا يحجبه شىء، فلا يفتقر إلى أن يقال أن إدراكه هو ظهور ذاته لذاته، والأشياء مع عدم الحجاب. وأما تعدد الإضافات المحضة العقلية التى له إلى الأشياء الكثيرة فلا يقتضى تكثراً فى ذاته تعالى، فإنه إذا علم بالظهور الإشرافى صورة زيد الموجود كان له إضافة مبدأيته إليه.

فإذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الإضافة المبدئية التى له إليه ولا يلزم من بطلانها تغييره فى نفسه، فإن تغيير الإضافات المحضة لا يلزم منها تغيير المضاف إليه.

فإن بانتقال ما على يميننا إلى يسارنا تتغير إضافتنا إليه دون تغيير ذاتنا فى نفسها.

وأما العناية التى ذكرها المشاءون فعرفت بالبحث الشافى والنظر الوافى أنه لا حاصل لها.

وأما النظام العجيب الموجود فى العالم فلم يحصل من العناية كما ذكره، بل هو لازم من عجيب الترتيب الموجود فى المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها وأنوارها المنعكسة من بعضها إلى بعض، كما عرفت تفصيله.

وهذه العناية التى مرّ فسادها وأنها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يبطلون بها مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التى هى علة الوجود والنظام الجسمانى، وهى فى نفسها فاسدة. فالحق أن ترتيب البرازخ ونظامها إنما هو عن ترتيب الأنوار المجردة المحضة وإشراقاتها العقلية المندرجة بالمرتبة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ.

فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة لجسم.

قوله: واعلم أنه إذا كان فى سطح ما سواد وبياض.

أقول: إذا كان فى سطح بياض وسواد، وهو مقابلة البصر، فإن البياض يرى إلينا أقرب من السواد لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب.

والسواد يرى أبعد لأنه أشبه بالخفى الأشبه بالبعيد، فالبياض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة، إذ على البياض يلوح سائر الألوان.

كما أن فى النور يرى سائر المرئيات، ولا يظهر على السواد شىء أصلاً.

والنور والظلمة يسريان فى الأجسام المشفة، كسريان الروح فى الجسد، وينسلان منها دون زمان.

وأما عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة، فكلما كان النور المجرد أعلى فى مراتب العلل كان أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره وقوة إشراقه.

فالواجب لذاته نور الأنوار أبعد الأشياء عنا من جهة علوّ رتبته وأقرب

الأشياء إلينا من جهة شدة ظهوره وقوة نوريته والوسايط، وإن كانت أقرب إلينا من جهة العلية والتوسط إلا أن أبعدا أقربها من جهة شدة الظهور.

وأقرب الموجودات إلينا نور الأنوار وشمس الشمس، إذ لا أظهر وأنور واجل منه، فهو لا محالة أولى بالتأثير فى كل ذات وفى كمالها وما عداه وإن كان له تأثير ما.

فمنه استفاد ذلك فهو القاهر لجميع الموجودات والغالب عليها فهو واهب ذواتها معطى كمالاتها لا إله الا هو إليه المصير. والنور هو مغناطيس القرب.

فإن العقل والنفس كلما كانت أشد نورا كانت أقرب من نور الأنوار، واعتبر ذلك بالنور المحسوس.

قال الشيخ:

فصل

[فى قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سنة الإشراق]

ومن القواعد الإشراقية أن الممكن الأخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد.

فإن نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلمانى بجهته الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف.

فإذا فُرض موجودا، يستدعى جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار، وهو محال. والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها.

والنور القاهر، أعنى المجرد بالكلية، أشرف من المدبر وأبعد عن علائق
الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولا.

فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبرات ما هو
أشرف وأكرم بعد إمكانه، وهى خارجة عن عالم الاتفاقات.
فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين
الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها.

وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ وحصروا العقول فى
عشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبا.
والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس هذا بصحيح.

فإن العقل الصريح يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب
وعجائب النسب واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات، بل هذه ظل لها.

الأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة
شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة.

ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد إلا اعتراف
بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا.

وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاديمون
وأنباذقلس، كلهم يروون هذا الرأى.

وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها فى عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه
أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا وإذا

اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه فى أرصادهم الروحانية؟

وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين فى إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها، وكان مصرا على ذلك ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ (١).

ومن يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المينوية ينبع الخمر والرأى التى عنها أخبر زرادشت.

ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم كانوا متفقين على هذا، حتى أن الماء كان عندهم صاحب صنم من الملكوت وسموه "خرداد"، وما للأشجار سموه "مرداد" وما للنار سموه "ارديهشت"، وهى الأنوار التى أشار إليها أنباذقلس وغيره.

ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولى الأيدى والأبصار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين.

فكيف يجوزون أن يكون شىء ليس متعلقا بالمادة ويكون فى المادة؟ ثم يكون شىء واحد بعينه فى مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى؟

ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنسانى مثلا إنما أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبا له، فإنهم أشد الناس مبالغة فى أن العالى لا يحصل لأجل السافل.

(١) سورة يوسف - الآية ٢٤.

فإنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية.

ولا تظن بانهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال أنه يلزم أن ينحل وقتا ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وإن لم يتصور أصنامها إلا مركبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه.

فإن المشائين سلموا أن الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة وما في الأعيان غير مجردة، وهي غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.

ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا كون الشيء ذا رجلين، بل كل شيء مستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئة نورية من الأشعة وهيئات من المحبة واللذة والقهر.

وإذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة، أو السكر مع الطعم، أو الصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

وفي كلام المتقدمين تجوزات، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن. ومعنى قولهم "أن في عالم العقل إنسانا كلياً"، أى نورا قاهرا فيه اختلاف أشعة متناسبة يكون ظله في المقادير صورة الإنسان.

وهو كلى لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد، وكأنه الكل وهو الأصل.

وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإنهم معترفون بأن له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاما؟ وإذا سمّوا فى الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية، لا يعنون به الكلى المشهور فى المنطق، فتعلم هكذا.

وأما الذى احتج به بعض الناس فى إثبات المثل من "أن الإنسانية بما هى إنسانية ليست بكثيرة فهى واحدة" كلام غير مستقيم.

فإن الإنسانية بما هى الإنسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هى مقولة عليهما جميعا. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة، فما كانت الإنسانية مقولة على كثيرين.

وإذا لم تقتض الإنسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل إنما هى فى الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى.

وما قيل "أن الأشخاص فاسدة والنوع باق" لا يوجب أن يكون أمرا كليا قائما بذاته، بل للخصم أن يقول: أن الباقي صورة فى العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الأشياء إقناعية.

وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعيات، بل على أمر آخر.

وقال أفلاطون "إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية". وهذه التى

ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ
الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(١). ومما يدل على أنهم
يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به أفلاطون وأصحابه:
أن النور المحض هو عالم العقل.

وحكى عن نفسه أنه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير
مجردا عن الهيولى، فيرى فى ذاته النور والبهاء ثم يرتقى إلى العلة الإلهية
المحيطة بالكل.

فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم فى الموضع
الشاهق الإلهى. ما هذا مختصره إلى قوله "حجبت الفكرة عنى ذلك
النور".

وقال شارحُ العرب والعجم "أنَّ لله سبعا وسبعين حجابا من نور لو
كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره". وأوحى إليه:
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) وقال "إن العرش من نورى".

ومن الملتقط عن الأدعية النبوية: "يا نور النور! احتجبت دون خلقك،
فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء
بنورك أهل الأرض.

يا نور كل نور! خامد بنورك كل نور". ومن الدعوات الماثورة "اسألك
بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك".

(١) سورة إبراهيم - الآية ٤٨.

(٢) سورة النور - الآية ٣٥.

ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبّهت بها تنبيهها، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى.

أقول: هذا أصل عظيم مفيد وهو من فروع، أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد وبيانه أن الممكن لما كان منه الأخس والأشرف ووجد الأخس فيدلّ على أن الممكن الأشرف وجد قبله.

لأن الممكن الأخس إذا وجد كان من معلولات الواحد لذاته، أن كان صدوره بواسطة معلول آخر كان ذلك علة لهذا الممكن الأخس متقدما عليه بالذات وهو أشرف منه وإن كان صدوره عنه لا بواسطة فإن صدر عنه مع ذلك الممكن الأشرف أيضاً لا بواسطة، فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان، وهو محال.

وإن صدر عنه الأشرف بواسطة المعلول أشرف من العلة فإن الممكن الأخس بالفرض صدر عنه بلا واسطة فإذا صدر عنه الأشرف بواسطة لزم صدور الأشرف عن الأخس، وهو محال.

وإن لم يصدر عنه الأشرف مع إمكانه بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وإن جاز أن يلزم لأسباب خارجة عن ذاته فإذا فرض وقوعه لا بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لامتناع صدور الأشرف عن الأخس.

فيستدعى وقوعه جهة أشرف مما عليها واجب الوجود وذلك محال وإذا لم يجز صدور الأشرف عنه على تقدير صدور الأخس.

ولا عن بعض معلولاته وعن جهة أشرف مما عليها واجب الوجود،

صحّ قوله: "إن الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون ممكن الأشرف قد وجد". وما بعده بيان لهذه الملازمة.

وإذا لم يكن فى الوجود أشرف من الواجب لذاته فلا أشرف من معلوله الأقرب وهكذا ترتيب الشرف والخسة بحسب الصعود والنزول على الترتيب، فلا يصدر عن الأخس الأشرف بل عن الأشرف والأخس إلى آخر المراتب.

ومما يُبتنى على هذه القاعدة التى هى "الإمكان الأشرف" أن الجواهر المجردة بالكلية عن المواد، وهى الأنوار القاهرة العقلية، أشرف من النفوس المجردة المدبرة للأبدان والجواهر المجردة بالكلية ممكنة الوجود وإلا ما أمكن وجود الجواهر المدبرة للأبدان.

لكننا برهنا على وجود الجواهر المجردة المدبرة للأبدان الإنسانية، فيلزم أن تكون الجواهر العقلية ممكنة موجودة قبل النفوس المدبرة للأبدان على قاعدة الإمكان الأشرف، ثم النفوس المدبرة أشرف من الأجسام والصور والأعراض الحالة فيها.

قوله: فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب.

أقول: لقائل أن يقول على قاعدة الإمكان الأشرف: أنه لو كان حصول الإمكان الأشرف واجبا بالتقرير المذكور لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف له وأكرم.

ونحن نرى أكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى حصولها لكمالاتها أشرف من لا حصولها.

وجوابه: أن قاعدة الإمكان الأشرف إنما تطرد ويصح استعمالها فى

الممكنات الثابتة التي لا يمكن أن تعدم بأمور خارجة بل تكون مستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة غير المتأثرة الفلكية.

وأما الممكنات الواقعة تحت الحركات، كالمركبات العنصرية، فإن الحركات مؤثرة في وجودها وعدمها.

فيمكن عليها أشياء كثيرة بحسب ذاتها وتصير بأسباب أخرى خارجة عنها ممتنعة الوجود عما هو أكمل وأشرف، وكل ما هو واقع تحت الحركات. هذا حكمه، فيجوز أن يعطى الشيء الواحد مرة شريفاً وأخرى خسيساً لاستعداداته بالحركات الدائمة لا لذاته بخلاف الأمور الدائمة من العقول والنفوس والأجرام الفلكية التي لا يختلف شرفها وخستها.

إلا لاختلاف الفواعل أو لاختلاف جهاتها، فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخس أخس.

فالأمور الدائمة المذكورة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عما هو أشرف لها وأكمل استعداد حادث لتقدمها عليها وتعليلها بعلة ثابتة غير داخلية تحت الحركات.

وهذا بحث شريف ذكر في "المطارحات"، أنه استفادة من إشارة إجمالية لإمام الباحثين أرسطو.

فإنه قال في كتاب "السماء والعالم" ما معناه: أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف.

والشيخ فصل هذا الإجمال على ما هو مشروح في كتبه ولا يريد بعالم الاتفاقات وقوع شيء بغير مرجح، بل يريد بالاتفاقي كل ما يلحق الماهية لا

لذاتها مما تختلف الأشخاص به، إذ كل ما تختص به أشخاص الماهية العنصرية يحتاج إلى أسباب خارجة لا تتناهى.

وكل شيء امتنع لغيره مع إمكانه فى ذاته فإنه لا يوجد فى الماهيات الثابتة التى فوق الحركات، فإن هذه وإن أمكنت فى ذاتها فلا يمنعها أمور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التى هى الحركات، فلا تصلح للعلية.

قوله: ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الطلسمات.

أقول: هذا مما يبتنى على قاعدة الإمكان الأشرف. فإن عجائب الترتيب الواقعة فى العالم الجسمانى المسمى بـ "عالم الطلسمات والبرازخ" كثيرة لا يمكن الإحاطة بها ومع ذلك فالعقل يتحير فى ذلك القدر الذى يدركه.

وذلك ظلّ لما فى العالم العقلى النورى الذى هو علة لها، فيجب أن يكون الترتيب والنسب التى بين الأمور المجردة العقلية أشرف من النسب والترتيب التى بين الأجسام الظلمانية، فيجب على قاعدة الإمكان الأشرف قبلها.

وجماعة حكماء المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى عالم البرازخ الفلكية والعنصرية، وحصرُوا العقول مع ذلك فى عشرة على ما هو مشهور فى كتبهم. فيلزم أن تكون العجائب فى العالم الجسمانى وترتيبه أكثر وأظرف واجود مما فى العالم العقلى الذى هو علة له والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس الأمر كذلك.

فإن العقل الصريح الذى لا يشوبه شيء من الأمور البدنية يحكم بأن

الحكمة فى عالم الأنوار المجردة وعجائب الترتيب وغرائب النسب العقلية ولطائفها أكثر وأشرف مما فى عالم الطلسمات البرزخية .

لأن تلك علل وهذه معلولات هى شرح منها وظل لها .

والذى يدلّ على أن الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة العالية الطولية والطبقة الثانية العرضية ، وهى أرباب الأصنام ، كلها أنوار مجردة ، اختيار الكاملين من الأنبياء والحكماء المنسلخين عن النواصيت انها أنوار مجردة قائمة لا فى " أين " .

وهى أشرف ما فى الوجود وأفضله بمشاهدات عقلية لهم مرارا كثيرة لا يمكن أن يشككوا فى ذلك ، ثم بعد المشاهدة طلبوا الحجة على ثبوت هذه الأنوار المجردة لغيرهم من أشياعهم وأتباعهم .

وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها وعظماء الأنبياء وأساطين الحكماء أشاروا إليها وأخبروا عنها .

وأفلاطون الإلهى ومن سبقه ، كهرمس وأغاثادзимون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وغيرهم من الأساطين .

كلهم يرون هذا الرأى وأكثرهم صرّح بأنه شاهد هذه الأنوار فى عالم النور المحض .

وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات من التعلق البدنى وشاهد الأنوار المجردة بالكلية ، وكذلك عظماء حكماء الهند والفرس رأيهم هذا وهم جازمون بوجودها .

وكل هؤلاء المذكورين خلاصة الوجود وفضلاء الأمم . وإذا اعتبرنا رصد

أرشميدس وإبرخس وبطلميوس وغيرهم من أرباب الأرصاد فى الأرصاد
الفلكية والحركات السماوية وتبعهم الخلق على ذلك وقلّدهم وبنوا على
أرصادهم علوما كثيرة.

كعلم الهيئة والنجوم والزيجات وغير ذلك، فكيف لا يعتبر قول
أساطين الحكمة والنبوة وتقليدهم فى أشياء شاهدوها فى خلواتهم ورياضاتهم
وأرصادهم الروحانية؟

قوله: وصاحب هذه الاسطر.

أقول: يريد به نفسه، فإن صاحب الكتاب كان فى مبدأ شروعه فى
الحكمة على رأى المشائين الذين يزعمون أن العقول عشرة ولا يقولون متكثرة
الأنوار والإشراقات والانعكاسات كما هو رأى الأوائل. حتى رأى هذا الشيخ
برهان ربه، وهو مشاهداتها ومعانياتها، فإنه لما تجرّد عن العلاقة البدنية
ودوام على الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع فى ذلك
سهل عليه الاتصال بتلك الأنوار العالية والمقامات السامية.

وكل ما فى هذا العالم، فهى صفات ومثالات وأشباح وأصنام للصور
النورانية المجردة الموجودة فى عالم العقل إلا أن تلك نورية روحانية، وهذه
ظلمانية.

ومن لم يصدق بما ذكرناه من هذه الجملة ولا تقنع بنفسه بالحجة فيجب
عليه أن يسلك طريق الانقطاع والتجرد والمجاهدات والرياضات وخدمة
الكاملين من أرباب المكاشفات والمشاهدات.

فربما وقع له خطفة وخلصة فى اثناء الرياضات، فيرى النور الساطع

اللامع شارقا فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأشعة اللاهوتية المجردة والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون وفيثاغورس وأنباذقلس والأضواء الميناوية ينابيع الخرة ويريد بـ "الميناوية" ما ذكره زرادشت فى "كتاب الزند".

إن العالم ينقسم إلى قسمين: "ميناوى" و"بيتى". فالميناوى، هو العالم النورانى الروحانى، والبيتى العالم الجسمانى؛ ويريد بالخرة "إن النور الواصل إلى الأنفس الفاضلة من العالم النورى الذى تتألق به النفس وتضىء وتشرق أتم من إشراق الشمس يسمّى بالفهلوية "خرة"، وما يتخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمّى "كيان خرة".

وهذه الأنوار القاهرة المجردة الكثيرة هى التى أخبر عنها الحكيم الفاضل والنبي الكامل زرادشت الأذربايجانى.

وشاهدها أيضاً فى اثناء الخلوات والرياضات الملك العادل والسلطان الفاضل سيد الملوك والسلاطين كيخسرو بن شاوش، واتفق حكماء الفرس قاطبة على إثبات الأنوار القاهرة من الأرباب والأصنام وغيرها.

وكل فلك وكوكب وكل واحد من أنواع البسائط العنصرية ومركباتها له فى عالم النور العقلى رب نوع هو عقل مجرد ومدبر له.

وإلى هذا أشار نبينا محمد ﷺ: "إن لكل شىء ملكا" حتى قال "إن كل قطرة من المطر ينزل معها ملك".

وكان عند حكماء فارس لكثير من أرباب الأصنام والأنواع اسم، فيسمّون صاحب صنم النار "اردييهشت"، وهو النور المدبر لنوع النار والحافظ

لها والنور وهو مدبر صنوبرتها وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع إلى الفتيلة .

وصاحب صنم الماء يسمّى "خرداد" ؛ وصاحب صنم الأرض "أسفندارمذ" ويسمّوا ما للابحار "مرداد" ؛ ويسمّوا رب نوع النباتية الداخلة فى أوضاع نواميسهم "هوم ايزد" ، وكانوا يقدسونه .

وكذا كانوا يثبتون جميع الأنوار الجسماني لكل نوع رب صنم له عناية عظيمة به هو المدبر له والمضىء والغاذى والمولد، وبالجمله هو المحيى والميت؛ ولان الغاذى والنامية والمولدة لكل واحد منها أفعال وحركات مختلفة بالجهات لا يمكن صدورها عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شمول لها فى أبدان النبات والحيوان عن طبيعة قوة لا إدراك لها .

وليست صادرة فى أبداننا عن النفس الناطقة، وإلا لكان لها شعور بأوقات تغيّرات الغذاء وجذبه وهضمه وإمساكه ودفعه وصيرورته جزءا من البدن إلى غير ذلك من الأحوال والأفعال، وليس الأمر كذلك، فجميع ذلك من الأنوار القاهرة أرباب الأصنام .

قوله: ولا تظن أن هؤلاء الكبار .

أقول: زعم القدماء من الحكماء القائلين بان لكل نوع من الأجسام عقل نورى مجرد عن المادة قائم بذاته وهو مدبر له ومعين به وحافظ له وهو كل ذلك النوع .

إلا انهم لا يريدون بالكلى ما يكون نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإن القوم يعترفون بان ذلك الكلى قائم بذاته مدرك لذاته ولغيره وله ذات تخصصه لا يشاركه فيها غيره .

والكلى غير المانع من وقوع الشركة فيه غير موصوف بهذه الأشياء؛ ولا يعنون بكون رب النوع صورة كلية للنوع، أن النور المجرد الذى اطلقوا عليه اسم الكلى موجود فى الكثيرين، فإنه يمتنع أن يكون الشئ الواحد المعين غير المتعلق بالمواد موجودا فيها وفى أشخاصها الكثيرة التى لا تحصى.

وكذلك لا يعتقدون بان رب النوع الإنسانى، أو غيره مثالا، إنما وجد لأجل ما تحته من النوع حتى يكون غالبا ومثالا للنور العقلى المجرد، فإن القوم يقولون أن العالى لا يوجد لأجل السافل الذى تحته بالمرتبة.

ولو كان رأيهم هذا لوجب أن يكون للمثال مثال إلى غير النهاية، وهو محال. بل يعنون بكل رب النوع أن نسبته إلى جميع أشخاص نوعه على السواء فى اعتناؤه بها ودوام فيضه عليها، فكأنه الكل والأصل والنوع المادى هو الفرع والمثال والقالب.

ولا يظن أنهم يحكمون بأن الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انحلالها فى وقت ما، بل هى عندهم بسيطة هى أنوار قائمة بذاتها لا فى "أين" وإن لم يمكن أن توجد أصنامها إلا مركبة.

لأن هذه الأنواع المادية وإن كانت أمثلة لأرباب الأنواع النورية، فليس من شرط المثال المماثلة للمثل من جميع الوجوه وإلا لزم أن يكون المثال بعينه هو الممثل.

فلا يكون هناك تعدد، بل اتحاد بالمثال يجب أن يطابق الممثل من وجهه ويخالفه من آخر.

فإن حكماء المشائين سلّموا بأن الإنسانية التى فى الذهن مثال للإنسانية الخارجة مع أنها مطابقة للكثيرين ومجردة عن المادة.

وما فى الخارج غير مجرد عن المادة وما فى الذهن غير متقدر ولا متجوهر، وما فى الخارج ليس كذلك، فظهر أنه ليس من شرط المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه.

قوله: ولا يلزمهم أيضاً.

أقول: القدماء القائلون بالمثل النورية الأفلاطونية لا يقولون أن لكل شىء مثالا، كيف كان، حتى يكون للحيوانية مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر.

ولا للمسك مثال وللرائحة مثال آخر، ولا للسكر مثال وللحلاوة مثال، وكذا لكل عرض أو جوهر غير مستقل، بل يقولون أن لكل نوع جسمانى مستقل له رب نوع يناسبه من الأنوار المجردة.

فيكون كل نور مجرد من أصحاب الأصنام فى عالم الأنوار المحضة له هيئات نورية روحانية هى أشعة عقلية وهيئات المحبة والقهر واللذة والعز والذل، ونحوها من المعانى والهيئات.

فيقع ظله ورشحه فى عالم الأجسام، فتكون صنمه المسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع الحلاوة أو الصورة الإنسانية وغيرها من الصور النوعية المستقلة بالقيام بذاتها على اختلاف أعضائها وتخصصاتها وأوضاعها على التناسب فى الأنوار المجردة.

وهذه الصورة النوعية. إن افتقرت فى عالم الأجسام إلى القيام بالمواد، فليست مفتقرة فى عالم الأنوار المجردة إلى ذلك لتجردها عن المواد واستغنائها بالقيام بذاتها عما تقوم به كالصور الذهنية المأخوذة من الخارجيات، فإنها أعراض ذهنية وإن أخذت من الجواهر المستقلة.

فإن للماهيات المجردة النورية كمال لا فى ذاتها وتامة يستغنى به عن القيام بمحال والماهيات الجسمانية التى هى أصنامها لها نقص يحوج إلى القائم بمحل، إذ هى كمالات لغيرها.

فلا تقوم بذاتها، كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة عن الجواهر الخارجية، إلا أن الصور النورية العقلية من أرباب الطلسمات تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة فى العقل من الأنواع.

وفى كلام المتقدمين استعارات وتجاوزات يجب حملها على ما ذكرناه لا على ما فهمه المشاءون وهم لا ينكرون أن المحمولات المعنوية أمور ذهنية، وإن الكليات لا وجود لها فى الأذهان.

إذ كل ما فى الخارج فله هوية متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها. وأما ما ينقل عنهم: أن فى عالم العقل النورى إنسانا كليا وفرسا كليا، وكذا كل نوع.

إن فى عالم الأنوار المجردة أنوار قاهرة فيها اختلاف أشعة متناسبة إذا وقعت فى عالم الأجسام يكون ظلها فى المقادير الصورة الإنسانية والفرسية أو غيرهما.

والنور المجرد المفيض لهذه الأصنام كلى، لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على جميع أشخاص نوعه الصنمى، فكأنه الكل والأصل.

ولما كان كل واحد من هذه الأنوار له ذات متخصصة لا يشاركه غيره فيها وهو عالم بذاته وبغيره، فيمتنع أن يكون كليا أو عاما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه.

وقد يقولون: العقول والنفوس أنها كليات بمعنى أنها أنوار مجردة عقلية لا مقدار لها ولا بعد ولا جهة، ونوريتها نفس ظهورها الروحاني وظهورها نفس إدراكها.

وإذا قالوا: أن في الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية فلا يريدون به الكلى المنطقي، بل يريدون بالكلى مجموع كرات الكواكب، فالكلى مقول بالاشتراك على المعاني المذكورة.

قوله: وأما الذي احتج به بعض الناس.

أقول: احتج بعض الحكماء على إثبات المثل النورية القائمة بذاتها في عالم النور المحض العقلي، بأن الإنسانية، من حيث إنها إنسانية، ليست بكثيرة.

وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الأنواع.

فكل نوع من الأجسام له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور، هو الإنسان على الحقيقة يطابق المعنى المقول منه.

وهذه هي المثل الأفلاطونية وهذا الاستدلال غير صحيح. فإن الإنسانية من حيث إنها إنسانية لا تقتضي الوحدة وإلا لما صح عليها العموم ولا الكثرة وإلا لما عرض لها الخصوص.

فلم يصح أن يكون الشخص الواحد إنسانا وكذا حكم الفرسية، وغيرها من الأنواع لا تقتضي من حيث هي هي الوحدة ولا الكثرة.

فإذا سئل عن الإنسانية أو غيرها من الأنواع أنها هل هي واحدة أو

كثيرة؟ فيجاب بانها من حيث هى إنسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، بل كل ذلك عارض لها من حيث هى هى وصالحة لحمل كل واحد منها ومقولته عليها بالإنسانية من حيث هى ماهية.

وإن كانت مغايرة لمعنى الوحدة والكثرة والكلية والجزئية، وغير ذلك، فلا يخلو عن أحد المتقابلين؛ ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة لم يصح أن يكون مقولة على كثيرين.

وليس إذا لم تقتضى الإنسانية الكثرة تقتضى الوحدة فإنه ليس يقتضى اقتضاء الشيء اقتضاء الاشياء، بل تقتضى اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشيء.

وليست الإنسانية إذا لم تقتض الكثرة اقتضت اللاكثرة وهى الوحدة، بل الإنسانية لا واحدا منهما.

فإنه ليس اقتضاء اللاكثرة يقتضى اقتضاء الكثرة، بل يقتضى اقتضاء الكثرة لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ولهذه المسألة مثال: فإن قولك "الجسم يقتضى الشفيفة لذاته وإلا لكان مقتضيا اللاشفيفة وحينئذ لا يصح وجود جسم شفاف وليس، فالجسم لذاته يقتضى أن يكون شفافا".

وجوابه: أن الجسم إذا لم يصدق عليه أنه يقتضى الشفيفة يصدق أنه لا يقتضى الشفيفة ولا يصدق عليه أنه يقتضى اللاشفيف. وكل متقابلين لا يخلوا عنهما الشيء لطبيعته، كالكثرة والوحدة، فإن الشيء لا يقتضى وجوده ولا لا وجوده.

ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل، إنما هى فى الذهن فحسب، لا

يحتاج فى حملها إلى صورة أخرى غير تلك الصورة المنطبعة فى الذهن حتى يحتاج إلى علة يقتضيها .

والوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية الذهنية التى لا صورة لها فى الأعيان ليكون لها مقتضى هى الإنسانية مثلا .
قوله : وما قيل .

أقول : استدل بعض الحكماء على إثبات المثل وكون كل واحد منهما كليا بأن أشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى ، فالأنواع الأصلية باقية مع كلية كل منها .

وجوابه : أن هذا لا يقتضى أن يكون كل واحد من أرباب الأنواع أمرا كليا قائما بذاته ، بل القائل أن يقول أن النوع الباقي بعد فساد الأشخاص إنما هو صورة كلية فى العقل وعنه المبادئ النورية العقلية لا قائما بذاته .

وهذه الأشياء التى يحتج بها هؤلاء كلها إقناعيات خطابية لا برهانيات يقينية . وليس اعتقاد الأوائل ، كأفلاطون وفيثاغورس وأنباذقلس وهرمس ، وغيرهم من الأفاضل وأصحاب المكاشفات والمشاهدات ، بناء على هذه الإقناعيات الخطابية ، بل اعتمادهم على الكشف والمعينة .

وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمثل التى أبطلها المتأخرون هى أن تكون إنسانية مجردة موجودة فى الأعيان مشتركة بين جميع أشخاص نوع الإنسان بحيث يكون كل واحد من أشخاصه إنسان محسوس فاسد وآخر معقول باقى دائم لا يتغير أبدا .

وقد ذكر أفلاطون الإلهى "إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورية" . وإنما

سمّاها أفلاكا لأن معنى الفلك هو المحيط بما دونه والأنوار المجردة العقلية التى شاهدها أفلاطون الإلهى، أعاد الله علينا من بركاته، يحيط الأشد منها نورا بالأضعف نورا، وهكذا إلى آخر المراتب فهى كالأفلاك التى يحيط بعضها ببعض.

وهذه الأفلاك النورية التى هى الوجود بالحقيقة من شدة ضيائها وقوة نوريتها وكثرة صفائها وغاية شفيفها لا يدركها ولا ينالها البصر، ومن شدة لطافتها تختارها النفس ولا يجول فيها الوهم والخيال. وهذه الأفلاك النورية والجواهر الروحانية، التى ذكرها الحكيم المعظم أفلاطون.

هى بعينها السموات العلى يشاهدها الفضلاء فى قيامتهم، كما أشار إليه التنزيل بقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (١).

ويدل على أن الحكماء الأوائل يرون أن الواجب لذاته مبدع جميع الموجودات نور، وكذا عالم العقل والنفس ما صرح به أفلاطون وأتباعه، أن عالم العقل هو النور المحض.

قوله: وحكى أفلاطون عن نفسه.

أقول: ذكر فى "التلويحات" (٢) و"حكمة الإشراق" هذه الحكاية عن أفلاطون الإلهى وهو الأشبه.

ورأيت فى بعض الكتب أن الحكاية منقولة عن أرسطوطاليس فقال "انى ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضات وتأملت أحوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدنى جانبا، فصرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية.

(١) سورة إبراهيم - الآية ٤٨.

(٢) التلويحات للسهروردى.

فأكون داخلا فى ذاتى لا اتعقل غيرها ولا أنظر فيما عداها وخارجا عن
سائر الأشياء فحينئذ أرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسناء والضياء
والمحاسن العجيبة الغربية الانيقة ما أبقى متعجبا حيرانا باهتا .

فاعلم أنى جزءا من أجزاء العالم الأعلى الروحانى الشريف الكريم
وإنى ذو حياة فعّالة . ثم ترقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العوالم العالية
الإلهية والحضرة الربوبية، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها فأكون فوق
العوالم النورية العقلية.

فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور
ما لا تقدر الألسن على وصفه والأسماع على قبول نعته .

فإذا استغرقنى ذلك الشأن وغلبنى ذلك النور والبهاء ولم أقو على
احتماله، هبطت من هنالك إلى عالم الفكرة، فحينئذ حجبت الفكرة عنى
ذلك النور، فابقى متعجبا انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف
رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى مع البدن كهيئتها .

فعندها تذكرت قول مطربوس حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر
النفس الشريف والارتقاء إلى العالم العقلى .

فهذا معنى قوله " ما هذا مختصرة " إلى قوله " حجبت الفكرة عنى ذلك
النور " .

وقال رسول الله ﷺ " إن الله سبعا وسبعين حجابا " ، وفى رواية أخرى
" سبعمائة " وفى أخرى " سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن
وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره " .

ومعنى هذا الحديث: أن هذه الحجب النورية هي الأنوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة. أما العقول، وإن تناهت إلا أنها لا يمكن أن تحصى ويحاط بها فى هذا العالم والنفوس الفلكية، فهى وإن تناهت إلا أن النفوس المفارقة غير متناهية.

وأما الحجب الظلمانية، فهى الأجسام الفلكية والعنصرية والمثالية وسبحات وجه الله جل جلاله وعظمته بل مراده نفس الذات الواجب الوجود فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذلك السالك الطالب له تعالى لا حرق نور الذات الأزلية ما أدرك بصره من الأنوار النفسية السالكة إليه حتى تغنى عن ذاتها وتتخذ بأصلها.

بحيث يصير العقل والعاقل والمعقول على سبيل المجاز شيئاً واحداً. وأوحى الله إلى محمد عليه السلام: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، وليس المراد أن الله منور السموات والأرض على ما يراه بعض الأغبياء خوفاً أن يطلق عليه اسم النور. فقد عرفت أن ذاته المقدسة محض النور المحض وإن سائر الأنوار شرر من نوره.

وقال عزّ من قائل: "إن العرش من نورى"، والعرش ثلاثة:

العرش العقلى، وهو العقل الأول.

والعرش النفسى، وهو نفس الفلك الأول، ولا يخفى أنهما نوران فائضان من نور الأنوار المقدس.

والعرش الجسمانى، وهو الفلك الأعلى، وهو من بعض العقول المنتهية إلى نور الأنوار المقدس. على كل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى.

(١) سورة النور - الآية ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(١)، يريد به العرش العقلى والكريم النفسى والعظيم الجسمانى.

قوله: "ومن الملتقط من الأدعية النبوية يا نوار النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور"، أى لا يحيط بنورك شىء من الأنوار العقلية. وقوله: "يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض"، وهو ظاهر.

وقوله: "يا نور كل نور حامد لنورك كل نور"، يعنى من الأنوار المجردة العقلية. وورد فى الأدعية الماثورة: "اسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك".

فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عن العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية، الذى هو عبارة عن أركان العرش.

وما أحسن ما يروى فى هذا المعنى عن أمير المؤمنين، على عليه السلام لما سألته كميل بن زياد: "ما الحقيقة يا أمير المؤمنين؟" فقال "ما لك والحقيقة؟" قال "أولست صاحب سرّك؟" فقال "بل ولكن يرشح عليك مما يطفح على"، فقال "أو مثلك يجيب سائلا، فقال لا الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة".

فقال "زدنى فيه بيانا"، فقال "محو الموهوم مع صحة المعلوم"، فقال "زدنى فيه بيانا"، فقال "جذب الأحدية بصفى التوحيد"، فقال "زدنى فيه بيانا".

(١) سورة التوبة - الآية ١٢٩.

فقال "نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره" ،
فقال "زدنى فيه بيانا" ، فقال "اطفىء السراج ، فقد طلع الصبح" .

فإنه لما انتهى فى الأخبار عن الحقيقة التى هى ذات نور الأنوار بالتدرج
إلى النور المحض المجرد المشار إليه بقوله "نور يشرق من صبح الأزل" .

فيلوح على هياكل أرباب المعرفة ويتحد بنفوسهم وليس بعد نور ذاته فى
الظهور والشدة والجلاء نور ، فإن "إلى ربك المنتهى" لا جرم أمره بإطفاء
السراج لطلوع الصبح . وزعم أنه لم يورد هذه الأشياء ليكون حجة على نور
الأنوار والأنوار المجردة كلها أنوار عقلية شفافة فى غاية اللطف لا يمكن أن
يعبر عنها بغير العبارة التى نطق بها الحكماء والأنبياء بها .

وإنما نبه ما ذكره من كلام أفاضل الخلق على ذلك بعد أن ذكر ما فيه
من الكلام البرهانى والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين كثير لا
يحصى على نورية عالم العقل وكثرته العظيمة .

قال الشيخ:

قاعدة [فى بيان جواز صدور البسيط من المركب]

النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يماثله ، بل يصدر
ما يصدر عن بعض الأعلى من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فتصير
كجزء للعلة ، فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له .

ثم المعلول يقبل من أشعة أخرى مما يقبل علة وزيادة شعاع من علة ،
فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر . ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما
يحصل من أفرادها .

ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة.

أقول: قد عرفت أن الأنوار القاهرة كثيرة جدًا، وهى طبقتان: عالية طويلة، وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة الثالثة.

فيجوز أن يكون بعض الأنوار القاهرة باعتبار الأشعة التى فيه يحصل منه نور مجرد لا يماثله، بل يصدر منه ما يصدر عن بعض الأنوار القاهرة الأعلى من ذاته، وباعتبار أنوار كثيرة أخرى شعاعية حاصلة فيه.

فتصير هذه الأشعة كجزء العلة التى هى مجموع العلل النورية القاهرة مع تلك الأشعة الكثيرة التى فيه، فيحصل من هذا المجموع معلول مخالف لتلك العلة.

ثم إن هذا المعلول يقبل أشعة أخرى من الأشعة التى قبلها عليه مع زيادة شعاع آخر حاصل من علة، فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الأول معلول مخالف لعلته ويقع بسبب ذلك اختلافات بين الأنوار المجردة القاهرة.

ويجوز أن يحصل من مجموع أمور أشياء غير ما يحصل من أفرادها. وكذلك يجوز أن يحصل من مجموع أشياء مختلفة معلول واحد بسيط أما نور مجرد، أو جوهر جسمانى بسيط، ولا يريد بالاختلاف اختلاف الحقائق.

فإنه أقام البرهان على أن النور كله حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالكمال والنقص وأمور خارجة، وإنما يريد به الاختلافات بالأمور الخارجة والهيئات العرضية العقلية الحاصلة فى المجردات من اشتراكات الأنوار العقلية ويكون الاختلاف الحاصل منها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية.

كاختلاف أشخاص النوع بالعوارض . ولما كان النور من حيث النورية حقيقة واحدة، لا ظلمة فيها، فلا يختلف من هذه الحيشة ويختلف من حيثيات أخرى .

فإن الأنوار المجردة، فإن كانت نورا محضا، تختلف من وجوه أخرى من جهة قوة النور وضعفه، إذ نور العلة أشد من نور المعلول، وكذلك الهيئات النورية الظلمانية التى لها .

وكذلك الإشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية وشدة قبولها للإشراقات العقلية، فتختلف الأنوار المجردة من هذه الجهات .

قال الشيخ :

قاعدة فى بيان أقسام أرباب الأصنام

ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أن من النفوس ما احتاج إلى توسط الروح النفسانى، ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك، كالنفس النباتية .

ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنمل؛ ومن الحيوان ما قرب من الإنسان فى كمال القوة الباطنة وغيرها، كالقرد وغيره .

فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السفلة، والطبقة السفلة عاليا فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية . ومن الأنوار المتصرفة البشرية ما كاد يكون عقلا وفى النزول منها ما كاد يكون، كبعض البهائم .

فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نورا متصرفا، فلا يستحق أن يكون
دونه نور مجرد آخر يتصرف هو نفسه لنقص في جوهره.

والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيه جهات الإشراق، إلا أن
الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيما إذا كان ذلك النور
من العوالى. فالأنوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها.

أى ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لبعضها
وقصورها عن إفادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من
مركبات الجمادات.

أقول: قد عرفت كثرة الأنوار المجردة واختلافها بالشدة والضعف، وأنها
تبتدى نازلة من النور الأقرب وتضعف بالنزول العلى وتشتد بالصعود، على
ما هو شأن الانعكاسات النورية، والأنوار النازلة أرباب الأنواع مترتبة فى
النزول ترتيب أنواع الحيوان والنبات والمعادن والأجسام فى النزول.

وكما أن بين الأجسام تكافؤ من وجوه، فبين تلك الأنوار تكافؤ أيضاً،
وكلما أمعنت الأنوار العقلية فى النزول قل أنوارها وضعف ونقصت قوتها.

حتى إن بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته فى أفق عالم
النفس فيصير كانه نفس ناطقة.

وكما أن من النفوس ما يفتقر فى تعلقه بالبدن إلى توسط الروح
النفسانى والحيوانى، لنفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصه لا يفتقر إلى
ذلك كالنفوس النباتية.

فكذلك حكم الأنوار المجردة، فالكاملة منها الشديدة النورية المترتبة فى

النزول العلى، هى الطبقة الطولية، وهم الأعلون لا علاقة لهم بالأجسام ولا عناية ولا أصنام لهم جسمانية؛ وأما الطبقة النازلة العرضية أرباب الأصنام التى دون الأول فى الكمال.

فلنزولها وضعف نوريتها صار لها بتلك الأصنام عناية عظيمة بها وتدير لها، فصارت لذلك كأنها نفوس ناطقة مدبرة لها.

وآخر كل مرتبة عالية يتصل بأول المرتبة التى تليه؛ وأول كل مرتبة يتصل بآخر المرتبة العالية التى تليه. ففى أول مرتبة المعادن المرجان التى تقترب هيئته من هيئة النبات، فهو واقع فى آخر مرتبة.

وفى أول مرتبة النبات النخل القريب إلى الحيوان فى ميل كل واحد من الذكر والأنثى إلى الآخر وأن الإناث منه فى كمال ثمرته إلى لقاح الذكر، فالنخل الذى هو أول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان.

وكذلك القرد الذى هو فى أول مرتبة الحيوان قريب من الإنسان فى كمال القوة الناطقة فإنه يفهم ما يشار إليه ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رءوس الملوك بالمذبة ويتحرك بحركات عجيبة ويقرب بذلك من الإنسان، فهو واقع فى أول مرتبة الحيوان وآخر مرتبة الإنسان.

فالطبقة العالية فى كل نوع من الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة فى كل نوع منها عاليها يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الأنوار الناطقة الإنسانية ما كاد يكون عقلا لكمال نوريته، كنفوس الكاملين من الأنبياء والمتألهين.

ومنها ما يكاد يكون بهيما لشدة نقصه، وكذلك من الأنوار القاهرة النازلة من أرباب الأصنام ما كاد يكون نفسا يتصرف فى البدن لنقصه فى جوهره، فلا يستحق أن يفيض عنه نور مجرد آخر ولا تزال الأنوار تنقص فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه .

كالأنوار العارضة والأنوار المجردة القاهرة .

وإن تضاعفت جهات الإشراقات فى السافلة فيها إلا أن الضعف الذى فى جواهرها وذواتها لكثرة النزول لا يمكن أن يتحير بالنور المستفاد العرضى الحاصل من الأنوار لا سيما إذا كان ذلك النور الذى عليه الإشراقات من الأنوار المجردة العقلية القريبة من المبدأ الأول، فإنه أولى بأن لا يتحير بالنور العرضى .

وأما الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية العنصرية والبسائط والمركبات المعدنية الجمادية، فإنه لما لم يكن بينها وبين أصنامها واسطة من النور المتصرف لنقصها وقصورها وضعف نوريتها عن إفادة نور مجرد .

ولعدم استعداد تلك الأصنام النوعية الميتة وجب أن يكون لهذه الأنوار المجردة عناية عظيمة بتلك الأصنام .

قال الشيخ:

فصل

فى بيان عدم تناهى آثار العقول وتناهى آثار النفوس]

ولا تظن أن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، ووجودها وجود معنوى إذ كل مقدار برزخى فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه.

وكلها متشاركة فى الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيأته فى غيره.

وليس بصحيح تشنيع من يقول: أن النور كيفية وعرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى بشئ من النور عن المحل، لاستغنى الجميع.

فإنه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور إنما هو لكماله، وكماله لجوهره وغاية نقصه بالعرضية والإضافة إلى المحل. فلا يلزم من نقص شئ نقص ما يشاركه فى وجه.

فإذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحى لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عددا منه، فكونه موجبا للشعاع على أى وجه يفرض. وتفاوت النورية ليست إلا بالشدة والكمال.

فنور الأنوار شدته وكمال نوريته لا تنهى، فلا يتسلط عليه بالإحاطة شئ؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخبائه.

ولا تخصص شدته عند حد يمكن أن يتوهم ورائه نور، فيكون له حد
وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره وقدرته لجميع
الأشياء.

فعلمه نوريته. وقدرته أيضاً نوريته وقهره للأشياء، والفاعلية من خاصية
النور.

وأما الأنوار القاهرة من المقربين، فأنوار متناهية، أن عنى بالنهاية أن
يكون الشيء ورائه ما هو أتم منه.

وهى غير متناهية الشدة أن عنى أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير
متناهية. فإننا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وإن هذه الحركات
غير متناهية العدد.

والنور المدبر يجب نهاية آثاره، فإنه أن كان غير متناهى القوة، ما
انحبس فى علائق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق
الطبيعى، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النورى.

فهذه الحركات الدائمة التى هى من الأنوار المتصرفة، إنما تكون بمدد من
الأنوار القاهرة، ولها القوة غير المتناهية، وهو كمال نوريته. فإذا كان كذا،
فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهى قد يتطرق إليه
التفاوت كما بينا من قبل.

وكل واحد من الأنوار المدبرة فى البرازخ يمدده صاحبه، وهو النور
القاهر الذى هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الأنوار،
كما سنبرهن عليه أن فى عالم القواهر لا يتصور التجدد.

واعلم أن تضاعف الإشراقات لا بد منه ونسبها . ولست ادعى أن جميع النسب محصورة فيما ذكرته ، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين فى الظلمات .

وكل ما فُرض من العجائب ، فإن هناك ألطف وأعجب من ذلك . ومن الأدلة على أن هناك أعجب من ذلك هو أنا عرفنا هذا القدر .

فلو كان هناك هذا فحسب ، لكننا قد أحطنا ، ونحن فى الظلمات ، بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا ، وهو محال .

بل كوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب وما ذكرناه أتمودج .

واعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه فى نفس ذلك التأثير .

فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة .

والمحصل منها فعلها ، والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ، ودون الواسطة ، وليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح فى نسبة الفعل إلى غيره .

أقول : لا ينبغي لأحد بعد الإحاطة بما سلف من الإيجاب اللطيفة والمسائل الشريفة ، أن يظن أن الأنوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار أو حجم ، فإن كل متقدر وذى حجم جسم برزخى وكل جسم متقدر لا يمكن أن يدرك ذاته ولا غيره .

لما عرفت فيما تقدم أن الأجسام الظلمانية وهيئاتها والهيئات النورية غير مدركة لذاتها، إذ شرط إدراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بذاته .

بل الحق كما مرّ تقريره: أن الواجب لذاته والعقول والنفوس كلها مجردة أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه، ووجودها نفس ظهورها المعنوي، وكلها تتشارك في الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهي النقص بالحقيقة النورية إلى ما يكون هيئته لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى .

قوله: وليس بصحيح تشنيع من يقول .

أقول: زعم بعض جماعة المشائين أن النور في عالم الأجسام، كأنوار الكواكب والنيرات، كلها كيفيات وأعراض قائمة في محالّها .

وقد عرفت أن الأنوار كلها متشاركة في الحقيقة النورية، فكيف يكون بعضه جوهرًا قائمًا بنفسه وبعضه عرضًا يفتقر إلى محل؟

ولو كان بعض الأنوار مستغنيا عن المحل لوجب أن يستغنى الكل .
وجوابه: أن استغناء بعض الأنوار عن المحل إنما هو لكماله بجوهريته وشدة نوره ولطفه؛ وغاية نقصه بعرضيته وضعف نوريته وإضافته إلى محله .

وإذا كان كذلك، فلا يلزم من نقص شيء بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه مع كماله بالجوهريّة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص .

فكما أن الأنوار العرضية مترتبة في الشدة والضعف، فأضعفها نورا أقل الثوابت وأشدّها نور الشمس؛ فكذا العقول تترتب الشدة والضعف فيها من أدون العقول حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأول ثم إلى الباري تعالى .

فإذن التفاوت بين المشاركات إن كان الجسمية فالتفاوت بالمقادير وإن كان الاشتراك بالنوع والتفاوت بالعدد وإن كان الاشتراك فى الحقيقة النورية، فالتفاوت بالكمال والنقص وكذا التفاوت بين المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص، كما مرّ تفصيله.

قوله: والنور المصباحى.

أقول: لما ذكر أن التفاوت بين الأنوار إنما هو بالأشدية والأضعفية، وقد مرّ تقريراً أيده بمثال ظاهر، وهو أن النور المصباحى حامله الفتيلة الصغيرة الحجم وحامل شعاعه إنما هو حيطان البيت وأجزائه. فمقدار حامل نور المصباح، أعنى الصنوبرة، أصغر من مقدار حامل شعاع تلك الصنوبرة بكثير، وحوامل الشعاع أكثر عدداً منه.

فسواء حكمنا بأن علة تلك الأشعة الكثيرة المتعددة وموجدتها تلك الصور النورية؛ أو قلنا أن موجدتها العقل الفياض لاستعداده، ذلك بمقابلة الصورة على أى وجه فرضته، فإن تفاوت النورية بينهما ليس إلا بالأشدية والكمال.

ونور الأنوار تعالى شدته وكمال نوريته لا تتناهى، فلا يتصور أن يتسلط عليه بالإحاطة والاكتناه شىء من الأنوار المجردة، فهو نور الأنوار وشمس الشموس. فنسبته إلى عالم العقل كنسبة هذه الشمس إلى عالم الحس، إلا أن هذه الشمس شدتها وقوة نوريته متناهية وشدة نور الأنوار لا تتناهى، فلا نور إلا نوره.

ولا موجود على الحقيقة إلا هو، واحتجابه عنا إنما هو لشدة نوريته وغاية كماله وقوة ظهوره وضعف قوانا العقلية لا لخفائه فى نفسه، فإنه نفس

الظهور المحض، فهو أظهر من كل ظاهر ولا يمكن أن تخصص شدة نوريته عند حد حتى يمكن أن يتوهم ورائه نور.

فإنه حينئذ يلزم أن يكون له حد وتخصص يستدعى مخصصاً أشد نورية منه وقاهر له، وهو محال. بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الأنوار القاهرة وغيرها.

وقد عرفت أن صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه، وهى النورية المحضة والظهور الصرف فقدرته هو نوريته وقهره للأشياء والفاعلية من خاصيته النور وحياته وإرادته هو نفس النورية أيضاً.

والأنوار القاهرة من العقول، فأنوارها متناهية الشدة، إن عني بالنهاية أن يكون وراء الشيء ما هو أتم منه.

وإن عني بالشدة صلوحها لفيض الآثار غير المتناهية، فهى بهذا الاعتبار غير متناهية الشدة. وسيأتى أن الأجرام الفلكية وحركاتها الدائمة لا تنقطع ولا تتغير.

قوله: وإن النور المدبر يجب نهاية آثاره.

أقول: علة تعلق النفس بالبدن إنما كان طلباً للاستكمال، فإن النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم الحقيقة وإنما يحصل لها الكمال العلمى والعملى بالسعى العظيم والاجتهاد التام. والنفوس الفلكية.

وإن كانت كاملة من جهة العلوم، فهى تستكمل بأجزائها بسبب حركاتها ووصول الفيض العقلى إليها والإشراق الإلهى على التدرج، بحيث يحصل من كل حركة إشراق ومن كل إشراق حركة إلى غير النهاية، على ما سيأتى تفصيله.

فالأنوار المدبرة، سواء كانت فلكية أو إنسانية، يجب نهاية قواها والآثار الحاصلة فيها. فإن قواها، لو كانت غير متناهية ما انجست فى العلائق الجسمانية الظلمانية.

التى ذواتها متناهية لتناهى الأبعاد وتناهى حوادث القوى والشوق الطبيعى، فإن أصناف الشهوات والغضب وحوادثهما متناهية.

ولو كانت قواها وآثارها غير متناهية، لم يمكن أن تجد بها شواغل الأجسام عن الأفق النورى الذى لا نسبة له إلى هذه الأجسام الخسيسة فإن ذوات العالم النورى أتم وأكمل من الأجسام واللذة فيه اعظم، فالحركات الفلكية الدائمة ليس لأن قوى نفوسها غير متناهية.

فإن البرهان قائم على تنهى قوى النفوس، فلكية كانت أو بشرية، فدوام حركاتها إنما يكون بمدد من الأنوار العقلية القاهرة التى قواها غير متناهية لكمال نوريتها وشدة ضيائها.

وإذا كان الأمر كذلك، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولا يقال: كيف يصح أن يكون نور الأنوار وراء ما لا يتناهى من الآثار العقلية مما لا يتناهى من شدة النورية غير المتناهية.

وغير المتناهى ينبغى أن لا يتفاوت، لأننا نقول: إن غير المتناهى ينطلق إليه التفاوت من الزيادة والنقصان، كما عرفته. والمئات والألوف غير المتناهين مع تفاوتهما.

وكل واحد من الأنوار المدبرة للبرازخ الفلكية لا بد وان يمدّه معشوقه وعلته، وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم بالنور والشوق والعشق والسرور إلى غير النهاية.

وكل واحد من الأنوار القاهرة لا يأخذ المدد من نور الأنوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد، فإن العالم العقلى مستنزه عن التجدد وهو أن يحصل لهم شيء لم يمكن .

بل الفيض الواصل إلى الأنوار المجردة من نور الأنوار ومن البعض إلى البعض دائم، مستمر الوجود لا يتغير .

قوله: واعلم أن تضاعف الإشراقات لا بد منه .

أقول: إن كثرة أنواع الأجسام الحسية والمثالية، وما بينها من الترتيب العجيب والنظام المتقن الغريب والنسب الفاضل، يدلّ على وجود ذلك فى العالم العقلى .

وتكثر الإشراقات هناك وتضاعفها على التراتيب الفاضلة والنسب الكاملة، ولم يدع أحد من الحكماء أن جميع النسب العقلية محصورة فيما ذكرناه .

فإن العجائب فى العالم العقلى كثيرة جمّة لا يمكن أن يحيط بها أحد فى عالم الغربة ما داموا متصرفين فى الأبدان الظلمانية والعلائق الجسمانية .

وكل ما فُرض من العجائب هنا فإن هناك أعجب وألطف وأكمل من ذلك؛ ومن طمع أن يعلم عالم الربوبية وعالم العقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم الكثيف .

فقد طمع فى غير مطمع، فإن الغائص فى قعر البحر لا يرى كما يرى من هو فى الهواء . وكذا كلما كانت الرؤية أتم كانت الرؤية أكمل مما إذا كانت أنقص .

ومن الدليل على أن العجائب فى عالم العقل، والصقع الغربى، أكثر وأعظم مما فى عالم الحس، إننا عرفنا هذا القدر ونحن فى علائق الأبدان الظلمانية.

فلو كان هناك هذا القدر فقط لزم أن نكون قد أحطنا بفعل نور الأنوار وتدبيره المتقنة بقياساتنا وأفكارنا واستنباطاتنا، وذلك محال.

لأن كوننا فى الظلمات البدنية والعلائق الجسمانية مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب ومعاينة الغرائب، بل الحق ما ذكرنا من النسب والترتيب، فهو أنموذج من ذلك.

وقد ذكرنا فى كتابنا المسمى بـ "الشجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية" شيئاً من هذه النسب فيه بعض التفصيل، فليطلب من هناك.

قوله: واعلم أنه لما يتصور استقلال النور الناقص.

أقول: النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف الناقص عند حضوره معه من الاستقلال بالإضاءة فى الفعل دون غلبة النور التام الأقوى غلبة فى نفس ذلك التأثير إنارة كان أو غير، فنور الأنوار غير المتناهى شدة وقوة لما كان قاهراً لكل نور وغالباً عليه بالتسلط التام.

كان هو الفاعل المطلق القاهر لكل ما دونه من الأنوار مع كل واسطة ودونها؛ والمحصل منها فعلها والقائم على كل فيض والمتمم له، فهو الفاعل المطلق على الحقيقة إذ ما عداه أما شعاع منه أو شعاع من شعاع، فهى ضعيفة جداً بالنسبة إليه.

فهي وإن كانت من شروط الفعل ، فهي أشعته الضعيفة وأنواره المنيفة ،
فهي نوره تعالى فاعل بذاته دون الواسطة ومع الواسطة التي هي أشعة ذاته .

فليس شأن في الوجود ليس فيه شأنه منه مبدأ الموجودات وإليه انتهائها
فإن نسب الفعل إلى غيره أحيانا فهو على سبيل المجاز واعتبر بالغير الأعظم
وخاصة بجميع أنوار الكواكب وغيره واستيلائه عليها .

وتلك الأنوار ، وإن كانت موجودة في نفس الأمر ، فهي غير محسوسة
لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها بجميع الأنوار ، وهي .

وإن كان لها إنارة وفعل في هذا العالم ، لكنها علة تتمكن من ذلك إلا
عند غلبة نور الشمس على أنوارها ، فكان الفعل بالحقيقة إنما هو للشمس .
فافهم هذا وأمثاله . فالعوالم كلها متناسبة .

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

فى كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية

وفيه فصول:

فصل

[فى بيان أن فعل الأنوار أزلى]

نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شىء بعد أن لم يحصل،
إلا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شىء إذا وُجد ذلك
الشىء وجب أن يوجد.

وإلا فهو مما لا يتصور وجوده أو يتوقف على غيره، فما كان هو الذى
يتوقف عليه، وقد فرض أن التوقف عليه، وهو محال. وكل ما سوى نور
الأنوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شىء من أفعالنا على
وقت أو زوال مانع أو وجود شرط.

فإن لهذه مدخلا فى أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدما على
جميع ما عدا نور الأنوار، فإن نفس الوقت أيضاً من الأشياء التى هى غير
نور الأنوار.

فلما كان نور الأنوار، وجميع ما يفرضه "الصفاتية" صفة دائمة، فيدوم
بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر منتظر.

ولا يمكن فى العدم البحت فرض تجدد مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام إليه . فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضوائها المجردة دائمة .

وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه منه .

أقول: يريد أن يبين فى هذه المقالة كيفية فعل الواجب لذاته تعالى والأنوار القاهرة ويذكر تمام القول فى الحركات الفلكية، فإنه ذكر فى "المقالة الثانية" شمة من أحوال المحدد والأفلاك .

وشرع فى "الفصل الأول" من "المقالة الثالثة" وذكر كيفية فعله تعالى بانه أزلى غير حادث وأقام البرهان على قدم العالم وأزليته، فقال: "نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منها شيء بعد أن لم يحصل" إلا على ما سنذكره، معناه أنه لا يحصل من نور الأنوار شيء بلا واسطة ولا من الأنوار المجردة إلا بواسطة تحريك الأفلاك .

وإلا فجميع الحوادث الزمانية صادرة عن الواجب لذاته بعد أن لم تكن، وكذلك عن العقول بواسطة الحركات الفلكية والأنوار العقلية . ويريد بقوله: "لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل" لهم لا يؤثرون فى العالم بعد إن لم يكونوا مؤثرين فيه، بل هم مؤثرون فيه على الدوام ازلا وأبدا فلا يمكن أن يتعطل نور الأنوار ولا الأنوار القاهرة عن الفعل أصلاً .

قوله: فإن كل ما يتوقف على غير شيء .

أقول: معناه أن كل ما يتوقف وجوده على شيء، كالعالم الذى يتوقف وجوده على شيء، وهو الواجب لذاته، وجب أن يكون العالم موجودا .

مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى دائم الوجود، فالعالم يجب أن يكون كذلك. ثم إذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده.

فهو لا يتصور وجوده، أو يلزم أن يكون موقوفا على غيره، وهما محالان. إذ التقدير عدم توقف ذلك الشيء الذى هو العالم الأعلى الواجب لذاته دون غيره.

ثم قال: "وكل ما سوى" الواجب لذاته، فهو موقوف عليه، لأنه منه فلا يتوقف على غيره وهذا بخلاف أفعالنا فإنها موقوفة على غيرها، كوقت أو زوال مانع ووجود شرايط وغير ذلك.

فكل هذه لها مدخل فى أفعالنا. ثم لما كان الوقت من الأشياء التى هى غيره، فهو متقدم عليه أيضاً وعلى جميع ما يفرض شرطاً أو زوال مانع وبالجمله على كل ما عداه.

قوله: ولما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية.

أقول: يريد "بالصفاتية" الاشاعرة القائلين أن الواجب لذاته له صفات حقيقية قديمة، كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، الزائدة على ذاته المقدسة. فإننا وإن ابطالناها فعلى تقدير: ثبوتها لا يندفع البرهان على أزلية العالم.

كما ظنه المتكلمون، إذ كل صفة له تعالى إذا كانت دائمة بدوام ذاته لا يمكن أن يتوقف الفاعل على غيرها.

فيجب أن يدوم الترجيح بدوامها لعدم توقفه على أمر منتظر، إذ العدم الصرف لا تجدد فيه بوجه.

قوله: مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام إليه.

أقول: معناه أن المتجدد غير الواجب لذاته، وهو منه ولا يتوقف على غيره إذ ليس في العدم الصرف أمر يقتضى حدوث غيره ولا يصح له إرادة، كما رآه أكثر المتكلمين يندفع به برهان أزلية العالم.

فيقولون بعد اختلافهم في حدوثها وقيامها بذاته تعالى أو لا في محل وقدمها أن الله أراد إحداث العالم في الوقت الذي حدث فيه دون غيره ولا يسأل عن ذلك لأن تلك الإرادة لذاتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والإحداث فيه ولوازم الماهيات لا تعليل بغير ماهياتها.

فالحق أن نور الأنوار والأنوار القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية وأضوائها المجردة، أعنى نفوسها الناطقة، أزلية دائمة الوجود.

قوله: وقد علمت أن الشعاع المحسوس.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر يورده المتقدمون. وتقريره: أنه لو كان العالم أزليا دائم الوجود مع الواجب لذاته، لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته.

لأن دوام أثر الشيء معه يقتضى ذلك. واجاب عنه: بأن العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة التامة مساواتها فإن الوجود أحدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه.

واعبر بالنير وشعاعه الدائم معه فإذا دام النير دام الشعاع بدوامه، فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع. فكلما دام النير الأعظم الذى هو علة الشعاع دام الشعاع مع أن الشعاع منه، وهو معلوله والنير الأعظم علته.

قال الشيخ:

فصل

فى بيان أن العالم قديم وأن حركات الأفلاك دورية تامة

كل هيئة لا يتصور ثباتها، هى الحركة. وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث.

وكل حادث إذا حدث فشىء مما توقف عليه هو حادث، إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجح فى جميع الممكنات. ثم مرجحه أن دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشىء، فلم يكن حادثا. ولما كان حادثا، فشىء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث.

ويعود الكلام إلى ذلك الشىء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة غير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، ولا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغى أن يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع. وما يجب فيه لماهيته التجدد، إنما هو الحركة.

وللحركات المستقيمة حد، إذ البرازخ غير المتناهية غير متصور تحققها. وتعلم أن البرزخ لا يتحرك بطبعه إلا لفقد ملائم.

وإذا وصل إليه وقف، حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجح وجوده له، فلا يتحرك، إذ لا يطلب ما لا يترجع له وجوده. والقسريات من الحركات إما من الطبع أو الإرادة.

وستعلم أن ما تحت فلك القمر مما يمكن أن يكون له حركة إرادية لا
يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائماً، لوجوب تحليل هذه التراكيب .

فلجميع حركات ما تحت الأفلاك مقطع . ولما وجب استمرار حركة
دائمة لا تنقطع ، فهي للأفلاك وتكون دورية ، ويتبين من ذلك دوام حواملها .

وقد تكون الأفلاك بحسب مبدأ حركتها المفروض ومنتهى حركتها وأيضاً
فإتياها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات ، ويتعين فيه نقط الإضافات .

أقول : قد عرّف الحركة فى كتبه بعدة تعريفات ، منها هذا التعريف
المذكور فى الكتاب ، وزاد فى هذا التعريف فى " التلويحات " قيّداً آخر ،
فقال : " الحركة هيئة غير قارة بالضرورة ولا بدّ منه " .

وشرح هذا التعريف : أن الموجودات الممكنة تنحصر فى خمس
مقولات : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والحركة على ما أقام البرهان
عليه فى " التلويحات " وغيره فبقيد " الهيئة " يخرج الجوهر وبقوله " غير
قارة " المساوى لما ذكره فى " حكمة الإشراق " لا يتصور ثباتها يخرج ما هو
ثابت من الكم والكيف والإضافة .

وبقيد " الضرورة " يخرج الزمان ، إذ ما ليس بقارّ وهو كل ما يكون
أجزائه الفرضية غير مجتمعة فى الأعيان ينقسم إلى : غير قارّ الذات لذاته ،
وهو الذى يكون كذلك بالضرورة ، وهى الحركة وإلى ما ليس بالذات كذلك .

بل بالعرض ، وهو الزمان الذى يمنع ثبات أجزائه الفرضية لا لذاته بل
لمحله ، وهو الحركة ، فإن الزمان مقدار الحركة وزاد فى " المطارحات " قيّداً
آخر ، فقال : " الحركة هيئة لا يتصور ثباتها إلا بالتجدد " .

ومعناه أن الهيئة غير القارة إنما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد الدائم، فإن الحركة ليست من الموجودات التي لا تثبت وإلا لانقطعت بالكلية، بل تثبت دائما بالتجدد، وهو قيد كثير الفائدة.

قوله: وكل ما لم يكن ثم كان.

أقول: يريد أن يبين أن كل حادث سبقه حوادث لا نهاية لها ولا بداية. وتقريره: أن كل حادث فاما أن يكون ذاتيا، وهو قبل حدوث جميع الممكنات بالنسبة إلى الواجب لذاته القديم الأزلى.

وأما أن يكون زمانيا، وهو، كما ذكره، إن كل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. فإذا حصل شيء لم يكن ثم كان، فهو ممكن، إذ لو وجب لم يجز أن يعدم ولو امتنع لم يجز أن يحدث.

فكل حادث فهو ممكن مفتقر إلى مرجح حادث، إذ لا يقتضى الحادث وجود لنفسه، فإنه لا بد من مرجح فى جميع الممكنات ويعود الكلام إلى ذلك المرجح فى أنه ليس بواجب ولا دائم الوجود، وإلا لدام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح.

فكان يلزم دوام ذلك الشيء فلم يكن حادثا. والتقدير أنه حادث فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث.

ويعود الكلام أيضا إلى ذلك الشيء الآخر أنه حادث، فيفتقر إلى مرجح آخر حادث لا يقف عند حد، فيلزم أن تكون الحوادث متسلسلة إلى غير النهاية دون انقطاع إلى حادث يستغنى عن المرجح، وإلا لعاد الكلام إلى أول الحوادث بعد الانقطاع.

وهذه الحوادث التي لا تنهاى الثابتة بهذا البرهان وإن كان لها ترتيب طبيعى ، فليست موجودة دفعة واحدة لامتناع وجود الأمور المترتبة غير المتناهية الموجودة معا ، فلا بدّ وأن يكون وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب غير المنقطع دائما ، فلا ينتهى إلى حادث لا يتقدمه حادث آخر ، فيجب أن يكون فى الوجود حادث متجدد غير منقطع .

وما يجب فيه التجدد لا لذاته بل بسبب موضوعه الذى هو الحركة . ولما انقسمت الحركات إلى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها ، كتناهى الأجسام ، ولا يصح استمرار حركات الأجسام المستقيمة الحركة بالتعاون للبرهان الدال على أن بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون ، فتقطع بذلك الحركات المستقيمة .

ولم يذكره الشيخ فى هذا الكتاب ، وذكره فى "المطارحات" و"التلويحات" لانه لا يذكر فى هذا الكتاب إلا محض الحق وصرح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدالّ على أن بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون على ما أشار إليه فى "المطارحات" . فلذلك سلك فى هذا الكتاب فى أن الحركة المستقيمة المختصة بحركات الأجسام العنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاءون .

وتقريره : أن الأجسام العنصرية ميتة لا حياة لها ، فلا تكون حركاتها إرادية فهى إما طبيعية أو قسرية . والأجسام المتحركة بالطبع لا تتحرك به إلا لفقد ملائم وموافق لها ، فإذا وصلت إلى الاحياز الملائمة لها وقفت حتى لو كان مع الجسم جميع ما يلائمه ويوافقه ويترجح وجوده له لذاته .

فإنه لا يمكن أن يتحرك أصلاً أو يمتنع أن يطلب ما لا يلائمه ولا

يترجح وجوده له ولهم برهان يدل على أن كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي يلائمه لا يفارقه إلا بالقسر. ثم يعود إليه بالطبع.

فإذا وصل كل واحد من الأجسام الطبيعية إلى الحيز الطبيعي الملائم له سكن فيه ولزمه، فالحركات الطبيعية منقطعة.

وأما الحركات القسرية، فهي إما قسر عن الطبع، أو عن الإرادة، وذلك إنما يتصور في الأجرام العنصرية المتناهية، فيلزم تناهي الحركات القسرية.

وسيظهر أن جميع ما تحت فلك القمر من الأجسام التي يمكن أن تتحرك بالإرادة من أنواع الحيوانات لا يحتمل الحركة الدائمة لعدم بقاء الأجسام الحيوانية دائما لوجوب تحلل تراكيبها لتناهي قوى الأجسام مطلقا.

فجميع الحركات الحادثة تحت فلك القمر منقطعة متناهية، وقد ثبت لنا بالبرهان السابق وجوب حركة دائمة لا ينقطع هي العلة لحدوث الحوادث الدائمة غير المنقطعة.

وإذا امتنع أن تكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تعين أن تكون الحركة الدائمة لا تنصرم للأفلاك، وهي دورية، لما علمت أن الحركات الفلكية لا يمكن أن تكون بالاستقامة أو بالطبع والقسر، فهي دورية إرادية.

وإذا كانت الحركات الفلكية دائمة غير منقطعة، وهي أعراض قائمة بأجسام الأفلاك وحالة فيها، فيجب بالضرورة أن تكون أجرامها الحاملة لتلك الأعراض الدائمة دائمة لا تتخلخل ولا تتكون ولا تنفسد ولا تنفسد ولا تنفصل، بل هي أجسام شريفة وحركات كريمة دائمة الوجود فيها سر الله الأعظم والسلطان الأكرم وأصل وجود التركيب العنصري والواجب لذاته.

والأنوار المجردة، وإن لم تكن متحركة بذاتها، فهي محركة بالشوق والعشق، كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق والعشق وإن لم يتحرك.

قوله: وقد تكون الأفلاك.

أقول: لما كانت الامتدادات الجسمية المارة بنقطة واحدة القائم بعضها على بعض على قوائم ثلاثة، وكان لكل امتداد منها طرفان: فامتدادان منها طرفا لامتداد الطول باعتبار قامة الإنسان ويسميان "الفوق"، وهو ما يلي رأس الإنسان بالطبع.

و"التحت" وهو ما يلي قدمه بالطبع؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد العرض باعتبار عرض قامته ويسميان بـ "اليمن" و"الشمال". فاليمين أقوى جانبية بالطبع، والأغلب.

والشمال أضعفها بالطبع، والأغلب؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد السمكى باعتبار ثخن قامته ويسميان بـ "القدام" و"الخلف"، فالقدام ما يلي وجهه بالطبع والخلف ما يلي قفاه.

هذا كله بحسب الوضع. ثم استعملوه بعد ذلك فى سائر الحيوانات والأجسام، حتى فى الفلك فسمّوا الجانب الشرقى منه "يمينا" لظهور قوة الحركة منه.

والجانب الغربى منه "شمالا"؛ ووسط السماء الظاهر "قداما" ووسط السماء الخفى "خلفا"؛ وجانب القطب الشمالى "علوا" وجانب القطب الجنوبى "سفلا".

كل ذلك نسبة بالإنسان، فإنهم سموا عالم الأفلاك بما فيه بـ "الإنسان الكبير"، كما سموا الإنسان "عالمًا صغيرًا".

وتوهموا الفلك "إنسانا مضطجعا" على قفاه ورأسه إلى جهة الجنوب ورجلاه إلى الشمال وجنبه الايمن إلى المشرق وإلا يسر إلى المغرب، على ما ذكرنا جهاته.

قوله: "وغير ذلك من الجهات" يريد به الفوق والتحت والخلف والقدام على الوجه المقرر.

أقول: ويتعين فيها نقط الإضافات، وفي بعض النسخ ويتغير فيها نقطة الإضافات، أى يتغير فى الأفلاك نقط الإضافات التى تتعين بسببها الجهات الست.

لا أن الفلك لذاته جهات ست، فإنه لولا نقط الإضافات المتوهمه فيه بالنسبة إلى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء وبالنسبة إلى أنه إنسان مضطجع لم يتعين فيه الجهات الست.

قال الشيخ:

نكتة

اعلم أن الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها واعلم أن النهار ليس إلا من طلوعها فيثنى النهار، وليس كذا.

وعلمت وجود المحدد، وأن السفلى بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أى جانب فُرض كانت قاصدة إلى العلو ولا يلائمها.

وسياتيك كيفية أمره وجميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات

الأفلاك، وهى علة حدوث الحوادث، ولا تقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسايط.

وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة.

واعلم أن الأفلاك فى حركاتها ومناسباته حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك أيضاً متشبهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة.

ولما لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض، فلم يكن يمكن مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع.

كما فى عالم القواهر، إذ فى البرازخ أبعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البدل حتى تصير آتية فى الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف.

وليس على ما يفرضه أتباع المشائين من أن كل فلك فى حركات الكثرة متشبه بواحد من جميع الوجوه.

فإن الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرض على ما صرحوا به حركة الكواكب، فالكواكب تارة راجعة وتارة مستقيمة وتارة فى الاوج، وتارة فى الحضيض.

فكيف يكون تشبها بشيء واحد، وهم لا يقولون بالإشراقات لتكثر المناسبات النورية؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف أحوالها إلا لمناسبات أشعة وأنوار فى المعشوقات وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعا لمناسبات

المعشوقات بعضها إلى بعض، حتى تأتي فى الأكوار والأدوار على النسب القاهرة التى يمكن التشبه بها ثم تستأنف.

والمشاءون فى هذه الشبهات اعترفوا بضرب المثال الذى ردوا فيه على المتقدمين مما يدل على كثرة المعشوقات، هو أن معشوق الأفلاك فى حركاتها لو كان واحدا، لتشابهت الحركات.

وتعلم أنه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علة للبعض، لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل عاشقة لها وليس كذا.

أقول: يريد أن يبين أن حركات الأفلاك دورية تامة تتم الدورة فى كل يوم وليلة، وانها علة حدوث إلهادات وانها لا تتكون ولا تنفسد.

ويذكر بعض النسبة التى بين الأنوار القاهرة والأفلاك، فقال: "إن الشمس إذا غربت"، أى فى الأفق الغربى لم ترجع إلى الأفق الشرقى إلا بعد تمام الحركة الدورية.

ويدل على ذلك أنها لو رجعت إلى الأفق الشرقى قبل إتمام الحركة الدورية لوجب أن تطلع الشمس من مغربها بعد غروبها.

ولزم من ذلك أن ترجع إليها ويتثنى مرة أخرى، لأن النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس، ونحن نرى انها إذا غابت لم ترجع إلى المشرق إلا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الأرض الذى تحتنا. فالأفلاك كلها متممات لحركاتها الدورية الإرادية.

وقد علمت فيما سلف وجود المحدود، وأنه تحدد بذاته جهة العلو وبمركزه جهة السفلى؛ وإن الأرض فى مركزه ينطبق مركز ثقلها على مركزه

الذى مفارقة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه إلى أى جانب فُرض، كانت متوجهة قاصدة إلى جهة العلو، إذ التحرك مهما كان متحركا نحو المركز، فحركته إلى السفلى.

فإن تحرك عن المركز إلى أى جانب كان، فحركته إلى العلو ولا يلائم الأرض إلا جهة السفلى دون جهة العلو على ما يأتى بيانه، وجميع الحوادث التى عندنا فى عالم الكون والفساد فهى من آثار الحركات الفلكية.

واعتبر بالشتاء عند استيلاء البرد، وقلة الرطوبة فى أنواع النبات، وضعف القوة الماسكة للأوراق، وقلة النشو والنمو فيه، وهرب الحرارة وكثرة النشو والنمو فى الربيع عند وصول الشمس إلى الاعتدال.

وكرة الحرارة وشدة نشو البطيخ والخيار والقثاء عند زيادة نور القمر مع كثرة المد فى البحار، وغير ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة فى كتب أحكام النجوم.

والحركات الفلكية علة حدوث إلهادئات ولا يجوز وقوع الأفلاك تحت الكون والفساد ولا تركيبها من البسائط، إذ لو جاز كونها وفسادها وتركيبها من البسائط وكل ذلك حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك.

ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم الأجرام الفلكية وحركاتها وجود أجرام فلكية محيطة دائمة الحركة وتكون متقدمة على تلك الأجرام الفلكية المفروض كونها وفسادها وتركيبها من بسائط مؤثرة فى تلك الأفلاك الكائنة الفاسدة، وذلك محال كما عرفت.

قوله : واعلم أن الأفلاك .

أقول : أن الأفلاك حركاتها المتفقة ومناسبات تلك الحركات واجتماعات كواكبها ومقابلاتها وتثليثاتها، وسائر اتصالاتها، وغير ذلك من المناسبات الفلكية، كلها متشبهة لمناسبات الأنوار العقلية والأشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك الأنوار المجردة . فتلك المناسبات العقلية المحفوظة المتناهية، التى بين الأنوار القاهرة المجردة التى تحصلها الأفلاك بالحركات، طالبة التشبه بتلك المناسبات العقلية الآتية عليها فى الأدوار الطويلة على سبيل التعاقب شيئاً بعد شئ .

فإذا تحركت حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وأن يفيض العقل المفارق هيأته النورية الروحانية المناسبة تقتضيه تلك الحركات على كل قابل مستعد لتلك المناسبة من الجواهر النفسية والجرمانية .

والمراد بتأثير الأجرام الفلكية، هو نفوذ الأنوار الكواكب فى الأجرام بسبب الحركات المقتضية لاجتماعها وافتراقها بالاتصالات المختلفة من المقابلة والتسديس والتثليث والتربيع، وغير ذلك من الأحوال . فيستبعد الأشياء بذلك لأن يفيض العقل الهيئات النورية والظلمانية المقتضية لتلك النسبة .

ولما لم يمكن للأفلاك الجمع بين جميع الأوضاع دفعة واحدة، وكانت للكواكب أجرام يحجب بعضها بعضاً كذلك، فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم الحجاب بالكلية من الأجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الأجرام .

كما تكون العوالم المجردة النورية التى لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف البرازخ الجرمية التى يلزمها أبعاد وحجب فحفظت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البدل والتعاقب .

حتى إنها تأتي على جميع تلك المناسبات العقلية بالحركات الدائمة الدورية فى الأدوار والأكوار على سبيل التعاقب فى الاستئناف، هذا مذهب المشرقيين .

وأما ما يراه اتباع المشائين أن كل فلك يشبه فى حركاته الكثيرة بمعشوق واحد من جميع الوجوه، وهو عقل نورى مجرد، وهذا ليس بمبين .

فإن الأفلاك كثيرة وحركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صرّحوا فى كتبهم بأن الغرض من حركة الأفلاك إنما هو حركة الكواكب لتصل أشعتها المختلطة بعضها ببعض إلى أجزاء العالم وأقطاره على النسبة الفاضلة العقلية، ليظهر بذلك أنواع الكائنات، ثم إن الكوكب تختلف حركته، فتارة تراه راجعا، وتارة أخرى مستقيما .

وأخرى فى الأوج أو الحضيض .

إلى غير ذلك من الاختلافات الواقعة فى السيارات المفتقرة إلى عدة أفلاك على ما هو مذكور فى علم الهيئة . فكيف يصح أن يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط؟

وهم لا يقولون بكثرة الإشراقات العقلية للمناسبات النورية المقتضية لكثرة الأنوار العقلية على ما هو رأى الإشراقيين الفاضلين . فالحق أن حركات الأفلاك الكثيرة على اختلاف أحوالها وتباين مطالبها ليس إلا لمناسبات الأنوار العقلية والأشعة النورية الموجودة فى المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الأفضل .

حتى تأتي على تلك النسب العقلية القاهرة والأدوار والأكوار الطويلة

التي يمكنها التشبه به على التدرّيج بسبب الحركات، ثم يستأنف ويحصل تلك النسب مرة أخرى من أول الدور شيئاً فشيئاً، فتلك الحركة الدورية على الترتيب العقلي الذي في الأنوار المجردة.

حتى يأتي عليها مرة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات المترتبة على الترتيب والتدرّيج استأنفت دوراً آخر.

وجماعة المشائين اعترفوا في هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذي ذكره وردوا فيه على القدماء، وهو أن أشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلي يطابقها، هو مثالها وصورتها، إلا أنهم يقولون أن هذا المثال غير قائم بذاته، كما يقول به أرباب الأنواع، بل هو في الذهن.

ومما استدل به المشاءون على كثرة المعشوقات العقلية أن مقصود الأفلاك في حركاتها إن كان هو التشبه بمعشوق واحد عقلي وجب تشابه حركاتها في الجهة، وليس؛ ولو كانت الأجرام الفلكية بعضها عللاً لبعض للزم أن تكون المعلولات متشبهة في حركاتها بعلة العاشقة لها، فتشابهت حركاتها في الجهات وليس الأمر كذلك.

وهذا موضع شريف لا بد من بسطه، فإن نفسى ما سمحت بتركه لأنه موضع مفيد فيه دقة وبيانه أن الذوات العقلية وهيئاتها وأحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة مضبوطة وكذا ما بينها من النسبة العقلية والذوات العقلية مع هيئاتها علة للذوات الجسمانية وهيئاتها.

وبالجملة، فكل ما في العالم العقلي يسرى إلى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة، فإذا أخذت الأفلاك في الحركات من أول الدور

وراعت النسبة العقلية التي تريد استيفائها على الترتيب والتدرج لا تزال مستخرجة لتلك النسب باستخراج الأوضاع بالحركات حتى تأتي عليها.

فإذا تم استيفاء النسب الموجودة في عالم العقل بالحركات وهبطت بأسرها إلى العالم الجسماني قامت القيامة ويتم ذلك في الألوف الجمة العظيمة، ثم يستأنف العود إلى دور آخر وجميع ما على الفلك من الصور والأحوال والخواص والأشعة المختلفة التأثير وما يوجد من العجائب على الأرض وغيرها من الأجسام العنصرية.

فكل ذلك هابط من العالم العقلي وأثر من آثار نسبة روحانية من تلك المناسبات والخواص. وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لقول القائل: لو كانت هذه الصور كذا، ولم خلقت، ولم كانت الحركة الفلانية وأثرها كذا.

وإن الجواب في الكل: أن العالم الجسماني يحذوا حذو العالم العقلي، فهو ظله والظل تبع للمظلول.

وكل حادث حدث لا بدّ له من علة حتى ينتهي الأمر في الأخير إلى أنه أثر مناسبة من المناسبات العقلية وسريان خاصية من الخواص العالية النورية، فافهم ذلك.

قال الشيخ:

فصل

[فى تئمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى أزلية الزمان وأبديته]

ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار، حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك. والقواهر التى اقتضت العنصریات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً.

ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضاً مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهى مفتقرة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الأنوار القاهرة الاشتراكات بإزاء الاشتراكات فى السموات والأرض.

والافتراقات بإزاء الافتراقات، والمفترقات بإزاء المفترقات؛ فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

ولتعلم أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلى لا زمانى. والقواهر لا يقدر البشر على إحصائها وضبط ترتيبها. وليست هى ذاهبة فى الطول فحسب، بل منها متكافئة.

فإن الأعلىين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار القاهرة متكافئة.

ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة، وما يحصل من أنوار القواهر

عن القواهر الأعلى باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب وطبقات.

ففي القواهر أصول طويلة قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية، هي الأمهات ومنها عرضية من أشعة وساطية على طبقات.

واعلم أن الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار مقدمها ومتأخرها. وضبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات.

وتحدث من تأخيرك لامر، إذا أدى إلى فوات ما يتضمن تقدمه، أن أمرا ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات.

والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمني، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه، فهو أيضا قبلية زمنية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال.

فالزمان لا مبدأ له.

ومن طريق آخر: قد عرفت أن الحوادث تستدعي عللا غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بد وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضا لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه، إذ قد يكون العدم قبلا، ولا شيئا ثابتا، كما سبق.

فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه فالأقرب من

أجزاء الماضى إليه بعد، وإلا بعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا وإلا يتجه اشكال التشابه.

والفيض أبدى، إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال "أن الفيض لو دام، لساوى مبدعه" لا يلزم، لما دريت أن النير يتقدم على الشعاع، وإن كان قد استدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب فى نفسه لا يساوى ما يوجبه بل هو منه وبه.

وأما ما يقال "إن الحركات مجتمعة فى الوجود لأن كل واحد صار موجودا، فيكون الكل قد صار موجودا"، ففاسد. إذا الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صح عدم النهاية فيها.

ولا مجموع لها، فإنها كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريت أنه إنما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبنى على جهة استحالة شيء، عرفت بطلانه. والعلل التى وجب فيها النهاية هى الذوات الثابتة الفياضة.

وما يقال "أن الحركات أن كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى" فلا يحصل، فهو غلط. لأن المتوقف على غير المتناهى الذى هو ممتنع إنما يكون إذا كان غير المتناهى المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبدا.

أما إذا كان غير المتناهى ماضيا ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

والذى يقال " أن الآن هو آخر الماضى فيتناهى " فإن عُنَى به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد .

وإن عنى به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو صحيح . فإنه آخر هذا الماضى وهو أول ما سيأتى إذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان فى جانبيه، أعنى الماضى والمستقبل، لا يتناهى .

وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسبوق العدم، فالكل كذا . وقد دريت أنه لا يلزم، فإن لك أن تقول: كل واحد من أعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول فى زمان واحد محدود .

ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع .

أقول: يريد أن يبين كيفية حصول فلك الثوابت وبعض الأجسام عن الأنوار القاهرة النورية .

فذكر أن الأنوار القاهرة المجردة، لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار حجاب، فهى تشاهده دائما وتبتهج به غاية الابتهاج والسرور، إذ لا ألد من مشاهدته ولا أكمل من معاينة جماله وجلاله . فيحصل من هذا الابتهاج المشترك بنور الأنوار بسبب الفقر المشترك بين تلك الأنوار القاهرة برزخ واحد، هو الثوابت بما فيه من الصور والكواكب .

وقد عرفت أن كل فلك من الأفلاك الجزئية وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الأنواع العنصرية بسيطها ومركبها له ربّ نور من الأنوار المجردة

العقلية هو الواسطة فى وجوده عن نور الأنوار . وأصل الوجود بالأنوار القاهرة المقتضية للعناصر ومركباتها ضعيفة النور نازلة الرتبة عن الأنوار القاهرة المقتضية للبرازخ الفلكية الشديدة النور .

ولما كانت الأقسام العنصرية خاضعة للأجرام الفلكية متأثرة عنها فاعلة فيها، وجب أن يكون بين أرباب أصنامها كذلك .

فكذلك كانت القواهر التى اقتضت العنصریات نازلة فى الرتبة العقلية عن القواهر التى اقتضت الفلكیات وحصل منها برازخ خاضعة بالطبع للبرازخ العلوية متأثرة عنها ومنفعلة بالطبع ولها مادة مشتركة بين جميع الصور العنصرية المختلفة .

كما اشتركت الأفلاك لها فى الحركة الدورية لتشبهها بمعشوق واحد هو النور الأعلى نور الأنوار؛ وافترقت فى الجهات المختلفة لاختلاف معشوقاتها ومتشوقاتها التى هى الأنوار المجردة القاهرة .

فالاشتراكات العقلية فى الفقر بإزاء الاشتراكات المادية فى العنصریات والحركات فى الفلكیات؛ والافتراقات العقلية فى شدة النور وضعفه .

واختلاف الاستغناء والنورية بإزاء الافتراقات من اختلاف الحركات فى الجهات فى الفلكیات .

واختلاف الصور فى العنصریات؛ وكذا المفترقات فى الأنوار المجردة من شدة النورية وضعفها فى ذواتها بإزاء المفترقات .

ثم اختلاف جواهر العنصریات بالنوع؛ والفلكیات، إما بالنوع على قول، أو بالعوارض على قول . فحصلت جهات الفيض كثيرة متعددة لكثرة أنواع الموجودات وأصنافها ومناسباتها .

ولما كانت الأنوار المجردة القاهرة بعضها علة وبعضها معلول كان بعضها، وهو العلة متقدما على المعلول منها، بالذات والعقل لا بالزمان. والتقدم الذاتى أفضل من الزمانى، وغيره من التقدّمات.

والأنوار المجردة القاهرة كثيرة جدا، وهى أكثر من قطرات البحار وذرات الرمال لا يتمكن أحد من البشر أن يحصيها أو يضبط ترتيبها أو يعرف جميع مناسباتها، على ما ينبغى.

وليست، كما عرفت، ذاهبة فى الطول مترتبة نازلة فى سلسلتها الطولية بحيث يكون العالى علة للسافل إلى آخر المراتب.

بل هى متكافئة. فإن الطبقة الطولية الأعلى وما فى ذواتها الشريفة من الجهات الكثيرة النورية التى فى كل واحد أو بمشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر ويفيض وجود جواهر نورية القاهرة متكافئة، وهى التى لا يكون بعضها علة لبعض، بل يكون عللها خارجة عنها.

ولولا وجود أنوار متكافئة من الطبقة العرضية، وهى أرباب الأصنام النوعية، لم يوجد أنواع من الجواهر الجسمانية متكافئة.

فإن تكافؤ المعلولات الصنمية يدلّ على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما فى العالم الجسمانى، من الأنواع وما فيها من الأعراض.

فهى آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية. فإذا اعدت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيأته العقلية

المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضا؛ فالمناسبات عقلية، والمناسبات سارية فى هذا العالم.

فكل نور مجرد فيه مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من صنمه بحسب استعدادده شىء من تلك المناسبة وبحسب كمال استعدادده وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجمله كل ما فى عالم الأجرام.

من العجائب والغرائب، فهو من عالم النورى المثالى وكل ما يحصل من الأنوار المجردة القاهرة عن القواهر العالية الطولية الأعلى باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار.

ولكل نور عقلى عال، فهو أشرف ما يحصل منها من جهة الأشعة الإشراقية وفى الأشعة العقلية كثرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة، ففى الأنوار القاهرة النورية أصولية طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية، فإن هذه الطبقة مرتبة.

فكل عال علة لما دونه إلى آخر المراتب وتسمى هذه الطبقة "الأمهات"، إذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفوس والأجرام والهيئات. وأما الطبقة العرضية، وهى الحاصلة من أشعة الطبقة العالية.

وهى على طبقات كثيرة متكثرة الوسائط الشعاعية الكثيرة التركيب بعضها ببعض، فيحصل من كل تركيب وجمله منها شىء من الأنوار القاهرة والنفوس والأجرام.

ولا ترتيب فى هذه الطبقة، بل بينها تكافؤ من وجوه، كما كان بين أصنافها تكافؤ نورانى، أى تكافؤ عللها النورية.

قوله : واعلم أن الزمان .

أقول : ليس الزمان نفس الحركة من حيث هي حركة ، بل هو مقدار له .
لأن الحركات اشتركت فى معنى الحركة واختلفت فيما تتقدر به .

وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالتقدير مغاير للحركة من حيث
هي حركة . فالزمان مقدار الحركة ، إذا جمع فى العقل مقدار متقدمها مع
متأخرها ، فإن الزمان مقدار لمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة .

وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر ولأن الزمان له مقدار امتدادى يختلف
بالقلة والكثرة بحسب الاعتبار ؛ فإن السنة أعظم من الشهر الأعظم من اليوم
الأعظم من الساعة .

وكل مقدار ، فهو مقدار لشيء ، وإذا لم يكن مقدار أمر ثابت وإلا
لثبت ، فهو مقدار أمر لا يتصور ثباته ، وهو الحركة المتجددة التى لا ثبات لها .
فالزمان مقدار الحركة غير الثابتة إذا جمع فى العقل متقدمها ومتأخرها ،
فانهما يجتمعان فى العقل دون الخارج .

فأجزاء الزمان لا تجتمع فى الخارج بعضها مع بعض بخلاف أجزاء
المسافة المجتمعة أجزائها بعضها مع بعض .

قوله : وضبط الحركة اليومية فإنها أظهر الحركات .

أقول : لما كان الزمان مقدار الحركة ، وكان الزمان لا مقطع له ، وكانت
الحركة الدورية غير منقطعة ، وجب أن يكون الزمان مقدار حركة مستديرة .

فإن المستقيمة لها مقطع ، فاستحفظ الزمان وضبط بأظهر الحركات

المستديرة، وهى الحركة اليومية، إذ الحركة الضابطة للزمان والمستحفظة له هى التى توجد بها الساعة واليوم والليلة والأمس والشهر والسنة.

وليس ذلك إلا الحركة اليومية التى هى أظهر الحركات، فهى الحافظة للزمان وهى حركة الجرم الأقصى من المشرق إلى المغرب، ولا يطلق الزمان إلا على حركة.

والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجمعون من أعداد حركة يوما، أو شهرا، أو سنة، أو دورا.

قوله: وتحدث من تأخيرك لأمر، إذا أدى إلى فوات ما يتضمن تقديمه أن أمرا ما قد فاتك.

أقول: اعلم أن النهار والليل لا ينكرهما أحد. فإذا فرضت من الصبح أن فرسا تحرك إلى الليل بقوة معينة فقطع عشرة فراسخ.

فإنه إذا ابتداء بالحركة من الضحوة بتلك القوة إلى الليل فإنه لا يقطع عشرة فراسخ، بل دون ذلك، وكذا عند الظهر على نسبة مقدارية.

فبالضرورة قد فات على الفرس المبتدى من الضحوة؛ والظهر شىء لا ثبات له وله مقدار، فإن له نصفًا وسدسًا وثلاثًا، وغير ذلك، وليس مقداره مقدار المتحرك والمحرك والمسافة، فإن هذه ثابتة وهو غير ثابت، فهو مقدار ما لم يثبت، وهو الحركة.

فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والتأخر غير المجتمعين. وإلى هذا أشار بقوله "وتعرف أنه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات".

قوله: والزمان لا ينقطع.

أقول: هذا حكم عقلى شريف، وهو أن الزمان لا بداية له ولا نهاية.
وبيان ذلك أنه لو كان له بداية.

لكان عدمه قبل وجوده والقبل أيضاً من الزمان، فيلزم أن يكون له قبل
لا يجتمع مع بعده، وهذا القبل ليس كقبلية الواحد على الاثنين المجتمعة
معهما، فإن حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون.

ثم إذا حدث شيء آخر لم يكن موجود لحال وجود الأول ففى حال
وجود الأول لم يوجد الثانى، فهو قبل آخر، وهكذا ما بعد الثانى والثالث
إلى غير النهاية.

وهذه القبليات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعل للحادث ولا
إمكانه ولا جوهرها أو عرضاً ممكن الثبات.

فإن كل واحد منها قد يكون موجوداً قبل الحادث وبعده؛ والقبليات لا
يتصور أن يكون مع الحادث ولا بعده. وهذه القبليات بعضها أقرب وبعضها
أبعد، فهى قابلة للزيادة والنقصان.

وكل كذا، فهو مقدار لما لا ثبات له، وإلا لثبت، فهو مقدار ما لا ثبات
له وهو الحركة، فهذا يدل على أن ماهية الزمان موجودة، وهى مقدار الحركة
التي لا ثبات لها. ويدل أيضاً على أن الزمان لا مبدأ له لأن هذه القبليات
قبلية زمانية أيضاً.

فلو كان له مبدأ لكان له قبل غير مجتمع مع ما بعده، وهو الزمان.

فيلزم أن يكون قبل الزمان زمان، وهو محال مع لزوم محال آخر، وهو
أنه يلزم من فرض عدم الزمان حصوله. وبهذا استدل بعض الأوائل بأن
الزمان واجب الوجود لذاته.

وأجيب: بأنه لا نسلم أنه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال، بل يلزم من فرض عدم الوجود بعد الوجود زمان آخر.

لأنه يلزم من عدم ذلك الشيء الزماني وجود ذلك الشيء الزماني بعينه. ثم لم قلت أن كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا، وهو وجود العلة دون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته.

فذلك المحال لم يكن لازما من مجرد عدمه، بل من وجود العلة بدون المعلول، ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان ما في الموضعين واجب الوجود، وهو محال.

قوله: ومن طريق آخر.

أقول: ثبت له من طريقين دوام الحوادث إلى غير النهاية.

فالطريق الأول، ما ذكره أن كل حادث لا بد له من علة حادثة وكذا يكون لعلته علة حادثة، لحدوثها وهكذا إلى غير النهاية والطريق الثاني، ما ذكره هاهنا، وهو أن الزمان لا بداية له.

والى الأول أشار بقوله "ومن طريق آخر عرفت أن الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع"، لأن الحادث يمتنع أن تكون علته قديمة وإلا لكان معلوله الحادث قديما.

فلم يكن حادثا، وإذا كانت الحوادث غير متناهية، فتستدعى بالضرورة عللا حادثة، وهى الحركة الدورية الدائمة، ولا بد وأن يكون المحيط شامل لكل.

وهو المحدد للجهات، وتبين لك فيما سلف دوامه وعدم فساد
وانحرافه .

قوله : والزمان أيضاً لا مقطع له .

أقول : لو كان للزمان مقطع ونهاية، للزم أن يكون عدمه بعد وجوده،
والبعد زمان أيضاً كالقبل، إذ ليس بعده عبارة عن عدمه .

إذ عدم الشيء كما يكون بعد الشيء فكذلك قد يكون قبله؛ وليس ذلك
البعض أيضاً أمراً ثابتاً، وإلا لثبت فيلزم أن يكون ذلك البعد زماناً، فيلزم أن
يكون بعد كل الزمان منه شيء، وهو محال . إذ يلزم من فرض عدمه
وجوده، وهو بين البطلان . فليس لكلية الزمان بداية ولا نهاية .

ولما كان الزمان من عوارض الحركة التى هى من عوارض الجسم،
فيكون الكلام فى الحركة والجسم كالكلام فى الزمان .

وعند ذلك قال أرسطوطاليس : من قال لحدوث الزمان فقد قال لقدمه
من حيث لا يشعر .

قوله : وتعبير القبلية والبعدية .

أقول : الآن طرف وهمى للزمان، وهو بين الماضى والمستقبل، به يتصل
أجزائها الفرضية بعضها ببعض .

ولما كانت الحركة التى منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما، إذ
كل شيء منهما شيء واحد متصل لا طرف له بالفعل، بل بالفرض، كشعور
دفعى بمماسة جسم آخر .

وليس للآن وجود غير هذا الوجه . فإنك تعلم أن الزمان، إذا لم يكن

له بداية ولا نهاية، فلا يمكن وجود الآن بالفعل، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط، كما أن النقطة طرف الخط فالآن طرف الزمان فالآن واصل باعتبار أنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل متصل أحدهما بالآخر بسببه، وهو فاصل باعتبار أنه يفصل الماضي عن المستقبل. وبالجمله الآن يطلقونه على معنيين:

أحدهما: الزمان الصغير الذى عن جنبى الآن الوهمى، كقولك "مشى الآن" و"يمشى الآن" وهو زمان مرتب بين الماضى والمستقبل، ويُسمى بعض الناس هذا الآن "بالوقت المعين" إذا وصل الفلك إلى محاذاة شىء.

وثانيهما: هو الآن الوهمى الدفعى. فإن القبلية والبعدية إنما تعتبر بالنسبة إلى هذا الآن والزمان الذى حواليه فالأقرب إليه من أجزاء الماضى يُسمى "بعدا"، والأبعد عنه يسمى "قبلا".

وأما المستقبل، فهو بخلاف هذا، فيسمى "الأقرب" إلى الآن الوهمى الدفعى من أجزاء المستقبل يسمى "قبلا"، والأبعد عنه يسمى "بعدا"، وألا يتحد اشكال التشابه به.

فإنّا لو سمّينا ما يقرب إلى الآن الوهمى من أجزاء الماضى "بعدا" وما يقرب إليه من أجزاء المستقبل أيضاً "بعدا" لزم تشابه أجزاء الماضى والمستقبل، فلا يكون الماضى ماضياً، ولا المستقبل مستقبلاً، وهو باطل.

قوله: والفيض أبدى.

أقول: لما كان الواجب لذاته علة لما دونه من الممكنات، وهو متقدم عليها ومفيض دونها ودائم الفيض عليها والمرجح دائم، فيدوم الترجيح.

فإن الفاعل إذا لم يتغير ولا ينعدم فيلزم لا محالة أن يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده.

قوله: وما يقال.

أقول: حاصل هذا السؤال يرجع إلى الجهل بأحوال العلل والمعلولات مع تشنيع على الحكماء.

وتقريره: إن الواجب لذاته، لما كان علة لوجود العالم، فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن دوامها دوامه، فيلزم أيضاً من عدمه عدمها، ومن عدم المعلول عدم العلة الواجبة للوجود، فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته، وهو محال.

وجوابه: أن اللزوم الذى بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة، فإن ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول.

وأما ارتفاع المعلول، لذاته لا يقتضى ارتفاع العلة، بل يستدل بارتفاع المعلول على ارتفاع العلة قبله، فإن النير علة للشعاع ومتقدم عليه، فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه دون العكس، بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير وعدمه قبل ذلك.

فالشعاع من النير لا النير من الشعاع، فالعلة لا تساوى معلولها فالمعلول من العلة دون العكس.

قوله: وأما ما يقال من أن الحركات مجتمعة فى الوجود.

أقول: تقرير هذا السؤال الذى هو بناء على: أن حكم الكل هو حكم كل واحد، وحجتهم ترجع إلى إيراد مثال واحد.

وهو "كل واحد من الزنج أسود" فيكون "الكل أسود"، فإذا كان كل واحد من الحركات مسبقا بالعدم، فيكون الكل مسبقا بالعدم، ويلزم أن يكون العالم حادثا.

والجواب: أن كل واحد من الممكنات غير الحركة جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة، كما صح وقوع كل واحد منها دفعة.

فإن بعض الممكنات لا يقع إلا بترتيب زمانى ولأن كل واحد من الضدين يمكن حلوله فى محل فى زمان واحد دون حصول المجموع فيه فى ذلك الوقت، فانتقض ما ذكره السائل.

ثم إن الحوادث الماضية لا كل لها مجموعى، فإنها معدومة، فكيف يصح أن يقال أن الكل مسبق بالعدم أو غير مسبق؟

فإن الموجود من السلسلة فى كل وقت واحد فقط، فإذا لم يكن الكل موجودا فى الخارج لامتناع وجود الحوادث الماضية والحركات فى وقت واحد، فلا يصح الحكم العينى عليه.

كما صحّ فى كل واحد لما عرفت أن الحركات التى لا تحدث إلا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها، ولذلك صحّ عدم النهاية فيها.

فكلما وجد منها شىء عدم، فلا مجموع لها.

وأما برهان وجوب النهاية: فإنما يصح فيما يمكن اجتماع آحاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعى وطبيعى وليست الحركات المتعاقبة كذلك، وفرض المحال، أعنى اجتماع الحركات والحوادث، ليبتنى على جهة استحالة شىء وهو حدوث العالم، عرفت فيما سلف بطلانه.

وأما العلل الواجب فيها النهاية، فهي الذوات النورية الثابتة الفيّاضة
المجردة عن المواد.

قوله: وما يقال أن الحركات أن كانت عديمة النهاية يلزم منه أن يكون
كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهى.

أقول: تقرير هذا السؤال: هو أن الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية
لزم أن يكون كل واحد منها متوقفاً على انقضاء ما لا يتناهى، وكل ما كان
كذلك فوجوده محال، ينتج أن الحوادث الفلكية فى الأزل إن لم تتناهى كان
وجود كل منها محال، وهو ظاهر الفساد.

والجواب: أنكم إن أردتم بـ "التوقف" المفهوم العرفى، وهو أن يكون
السببان موصوفين بالعدم؛ والأخير لا يوجد إلا بعد وجود المعدوم الأول.

كيوم السبب المعدوم، فإنه لا يوجد إلا بعد وجود الجهة المعدومة،
فالملازمة ممنوعة فإنه لا يصح بهذا المعنى أن يكون وقت يمكن أن يقال فيه أن
الشيء الأخير يتوقف وجوده على ما لا نهاية له.

فإن كل ما لا يوجد إلا بعد وجود ما لا نهاية له فى المستقبل، فوجوده
محال. فالتوقف بهذا المعنى إنما يقال على أشياء ما حصلت، فمن حيث عدم
حصولها إنما تكون فى المستقبل من الزمان فيكون كل ما يفرض من الحركات
والحوادث المستقبلة يتوقف على حوادث فى المستقبل يجب تنهى تلك
الحوادث المتوقف عليها.

وإن أردتم بـ "التوقف" كون الشيء المتوقف لا يقع فى الوجود إلا بعد
وجود حوادث لا تتناهى فى الماضى.

فليس بمحال عند الحكماء، إذ كل حادث يجب أن يسبقه حوادث غير متناهية فى الماضى بالتقرير السابق. فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له فى الماضى؟

فإنه نفس محل النزاع وأخذ محل النزاع مقدمة فى إبطال نفسها مصادرة على المطلوب الأول.

قوله: والذي يقال أن الآن.

أقول: تقرير هذا السؤال: أن يقال أن الحوادث الماضية لها آخر، وكل ما له آخر فهو متناه، فالحوادث الماضية متناهية.

وبيان الصغرى أن كل آن حاضِر وهو آخر ما مضى، والكبرى قضية.

والجواب: إن أردتم بالآن أنه لا شىء بعده فيمنع الصغرى، فإن مذهب الحكماء أن بعده آتات وأزمنة غير متناهية.

وإن أردتم بالآن أنه آخر ما مضى بحسب الفرض، فحيث لا يلزم أن يكون أنا آخر لا آخر بعده.

وإن أريد "بالنهاية" فى الكبرى ما هو فى جانب بداية الحوادث، منعت الكبرى؛ وإن أريد ما هو فى الجانب الآخر منها كانت النتيجة أن الحوادث الماضية متناهية من الآخر، ولا يلزم تنهايتها من الأول.

وليس الكلام فى تنهى الحوادث من الآخر، بل من الأول.

وإن كان كل واحد من الزمان من جانبى الآن الفرضى أعنى الماضى والمستقبل، غير متناه.

وقوله: وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل

واحد كما يقال: "كل واحد من الحركات مسبوق بعدم" فيلزم أن يكون الكل كذا.

أقول: قد ذكرنا في السؤال الأول أن حكم الكل على كل واحد باطل، كقولك "كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق بعدم بحركة أخرى ليلزم أن يكون الكل مسبوق بعدم".

وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من أنه يصح أن يقال: كل واحد من أعداد السواد يمكن حله في هذا المحل في زمان واحد، ولا يصح أن يقال: أن الجميع يصح حله في هذا المحل في زمان واحد، على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على "كل واحد" الحكم على "الجميع".

قال الشيخ:

فصل

في بيان أن حركات الأفلاك لنيل أمر قدسى لذيد

ولما ثبتت الحركات الفلكية دون الحركات من أنوار مجردة مدبرة، وأشرنا إلى أن نور الأنوار المجردة المدبرة دون الأنوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات، فلما كان النور أحسن ما عنده الظلمات.

فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية. وعرف أيضاً أن حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هي دفعة أو لا تناله أصلاً.

لأن الحاليين يقضيان إلى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهي لنيل

مقصد نوري تنالها الأنوار المدبرة من الأنوار القاهرة وهو نور سانح وشعاع قدسى .

ولو لم يكن فى النور المدبر فى البرازخ العلوية أمر دائم التجدد، ما كانت منها الحركة المتجددة دائما، إذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير، ثم ما يتجدد من الأنوار المتصرفة العلوية ليس أمرا من الظلمات لما سبق، فيكون أمرا نوريا من القواهر متجددا، وليست صورا علمية.

فإنها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من المعلومات حركاتها وكذا بما فوقها . وعلى ما ستعلمه، إن الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، وليست الموجودات المترتبة القاهرة أيضا متناهية، وإن كثرت، لتناهى العلل والمعلولات .

وحركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلا لأمر غير متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ .

فالتحريكات تكون معدة للإشراقات، والإشراقات، والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات، والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التى كانت معدة لذلك الإشراق بالعدد .

فلا دور ممتنعا فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التى بعده وهكذا دائما .

وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم . وتوالى الحركات على نسق واحد فى الأفلاك لتوالى الأنوار السانحة على نسق واحد فى الأنوار المدبرة .

ولما كان الفلك وفاعله متشابهى الأحوال، فكان شكل الفلك متشابهاً.
ولا متشابه فى وضع ما يفرض له أجزاء غير الكرى، وكذا كل برزخ بسيط.

ولما لم تكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما
يمنعها عن عوالم النور، فقبلت الإشراقات الكثيرة، فبما قبلت من نور
الأنوار وبما اشتركت المدبرات فيه، اشتركت تحريكاتها فى الدورية وبما اختلفت
من الإشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها.

والنور المدبر، وإن كان عن قاهر من الأعلى وكان كثير قبول
الإشراقات، لا يكون فى كمال الجوهر، كنور قاهر.

فإن القاهر إنما يفيض النور المجرد المدبر لكمال البرزخ من الأرباب
العظيمة وتديره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهى القوة، ليستحكم مع
البرازخ علاقته.

أقول: يريد أن يبين أن بعض الأنوار المدبرة الأسهفبذية المحركة للأجرام
الفلكية والمغايرة بينها وبين الأنوار المجردة القاهرة، فقال أنه "لما ثبتت
الحركات الفلكية"، وكونها من الأنوار مدبرة بالطرق التى مرت، لزم أن
تكون الأنوار المدبرة غير الأنوار القاهرة المقدسة عن العلائق الظلمانية البدنية
البرزخية.

إذ هى مجردة عن المواد الجسمانية بالكلية، فهى أكمل منها وأشرف.
فإن الأنوار المجردة المتعلقة بالأبدان الظلمانية أبعد عن الكمالات العقلية
وأقرب إلى الظلمات البرزخية لاشتغالها بأحوال العلائق البدنية وانحجابها عن
عالم النور والقوى الجرمية.

ولما كانت الأنوار المدبرة محركة للبرازخ العلوية لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون لما تحتها، أو لما فوقها.

لا جائز أن تكون متحركة لما تحتها لأنه إن كان أمرا حيوانيا فإن كان جذب ملائم فهو الشهوة، أو دفع منافر فهو الغضب، وجميع الأغراض الحيوانية لا تخلو عنها.

ويمتنع أن تكون النفوس المدبرة الفلكية طالبة لأحدهما، أو لكليهما، لاختصاصهما بالأجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة إلى التغذية والنمو والهرب من الضد والمزاحم.

وكل ذلك يمتنع على الأجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتئام والحركة المستقيمة عليها وليس مطلوبها أمر مطلوباً من الثناء والمدح فإن حركاتها دائمة، فيجب أن تبتنى على علة واجبة الدوام.

والمطلوب ليس بواجب الدوام ولا يجوز أيضاً أن تتحرك لما تحتها من العنصریات، فإنها أخس وأحق من أن تتحرك لاجلها، فإن العالم العنصرى بأسره لا نسبة له محسوسة إلى فلك الثوابت فضلا عما فوقه أو مجموع الأفلاك.

ثم إن الأفلاك لها القوة التى لا تنهاى وهى لا تتكون ولا تفسد. فكيف تتحرك للعنصریات الخسيسة مع وجود هذا الشرف العظيم؟

والحدس الصحيح لا يتوقف فى هذا الحكم الغريب من الأوليات ويبقى أن يكون مطلوبها بالحركة الإرادية وغرضها أمرا عقليا لأجل ما فوقها.

فيجب أن يكون معشوقا لها، إذ التحريك الإرادى لا بد وأن يكون

المطلب يكون حصوله بالنسبة إليها أولى من لا حصوله، وكل ما كان كذلك، فهو محبوب .

وإذا أفرطت المحبة سُمّيت "عشقا" ؛ وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دل على إفراط المحبة المسماة بـ "العشق" . فثبتت أن حركات الأفلاك لأجل معشوق لا لنيل ذاته، لأنها أن نيلت دفعة واحدة وجب أن تقف الحركة الدائمة وكذلك إن أيسر من النيل وإن نيلت على التدرّج، فلا تكون ذاتا بل حركة .

وإن كان المطلوب نيل صفة، فهو محال . فإن الصفة المطلوبة للعاشق حالة في المعشوق لا يحصل للعاشق إلا بالانتقال الممتنع على الصفات العرضية .

وإن حصل مثلها لم يتقل، فلم يحصل للطالب عين المطلوب بل مثله؛ وإن لم يمكن نيل المطلوب ولا ما يشبهه، فلا تستمر الحركة الدائمة . فالحق أن المطلوب بالحركة الإرادية الدائمة هو التشبه بمعشوق لا لينال دفعة .

بل على التدرّج وهو المراد بقوله حركاتها "لنيل مقصود نوري" عقلى "ينالها الأنوار المدبرة" الفلكية بالحركة للبرازخ العلوية عن الأنوار المجردة القاهرة، وهو نور عرضى سانح وشعاع عقلى قدسى فى غاية ما يكون من اللذة، فينبعث عنها لأجلها حركة معدة الإشراف معدة حركة .

فلا تزال الإشرافات العقلية موجبة للحركات الفلكية والحركات معدة لإشرافات إلى غير النهاية .

وأنت إذا تأملت البدن وأعضائه عند الطرب فإنك تجده متحرك بسببه

لانفعال كل واحد من النفس والبدن عن أحوال صاحبه، فالبارقات الإلهية الواردة على النفس تؤدي إلى حركة البدن واضطرابه.

كما يشاهد ذلك من أهل المواجهيد. وإذا كان كذلك فلا تتعجب من دوام حركات الأفلاك واستمرار مواجهيدها بدوام إشراقات الأنوار العقلية وانفعال نفوسها عن اللذات القدسية، فتتفعل أجرامها بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية.

فإنه لو لم يكن فى الأنوار المدبرة الفلكية أمر دائم التجدد على الاتصال لا يوجد منها الحركة الدائمة المتجددة، إذ نفوسها وأجرامها ثابتة فلا يقتضيان الحركة غير الثابتة.

وإذا لم يكن المقتضى للحركة أمراً جسمانياً، كما سبق، فتعين أن يكون لما ذكرناه من الأنوار السانحة الواصلة إليها من الأنوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صوراً علمية.

فإن نفوس الأفلاك بالفعل من جهة العلوم فجميع ما تحتها من معلولات حركاتها وجميع ما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة.

فإنه سيأتى البرهان الدال على أن جميع الضوابط التى للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار فى كل دور من الأدوار العظيمة.

وكذلك نسب الموجودات المترتبة العقلية أيضاً متناهية، وإن كانت كثيرة لوجوب تنهاى العلل والمعلولات المترتبة وعدم نهاية حركات الأفلاك فلو كانت حركاتها للصور العلمية الواصلة إليها وعلومها متناهية وجب تنهاى حركاتها، وهو محال.

فيلزم أن تكون حركاتها للإشراقات العقلية والأشعة القدسية اللذيذة
المبهجة الواصلة إليها على سبيل التجدد الدائم غير المنقطع، فتكون
التحريكات الفلكية معدة للإشراقات العقلية الموجبة للحركات هكذا إلى غير
النهاية.

إلا أن الحركة المنبعثة عن إشراق المعين بالعدد وإن اتحد النوع لئلا يلزم
الدور الممتنع وجميع الاعدادات الحركات والإشراقات تنضبط بعشق دائم
وشوق مستمر غير منقطع، وإنما توالى الحركات الفلكية على نسق واحد
لتوالى الأنوار القدسية السانحة عليها على نسق واحد.

قوله: ولما كان الفلك وفاعله.

أقول: لما كان الفلك بسيطاً متشابه الأحوال والصفات كل جزء منه
متشابه لكل في الحقيقة وكان فاعله أيضاً.

وهو النور المجرد متشابهها أيضاً، كان شكله متشابهها ولا متشابه في
الأشكال غير الكروي. فيجب أن يكون شكله كروياً، وكذا كل بسيط.

والشكل عندهم إحاطة الحد الواحد أو الحدود المختلفة بالمقدار، فالجسم
الذى يحيط به حد واحد هو الشكل الكروي وهو أفضل الأشكال وأشرفها
والذى يحيط به حدود كثيرة يسمى باسم "الحدود المحيطة" إن كانت ثلاثة،
فمثلث.

وإن كانت أربعة، فمربع فإذا نظرنا إلى الجسم وقطعنا النظر عن غيره،
فيلزم لنهايتيه مقدار ما وشكل لذاته إلا أن الجسم إنما يقتضى المقدار العام
فقط، إذ لو اقتضى الخاص لتساوت الأجسام فى خصوصيات المقادير،
وليس.

والجسم لذاته مع كونه يقتضى الشكل المطلق فهو أيضاً يقتضى الشكل الخاص؛ فإننا إذا نظرنا إلى الجسم وقطعنا النظر من كل ما يمكن له، فيجب له البساطة.

فإن التركيب من الأمور الممكنة له اللاحقة به بأمور خارجية.

فالجسم لذاته يقتضى أن يكون بسيطاً، والبسيط هو الذى له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع فإن الذى فيه اختلاف قوى وطبائع.

ليس من ذاته بل من الأحوال الممكنة التى قطعنا النظر عنها. وإذا كان الجسم البسيط غير مختلف الاقتضاء فيجب أن يكون شكله كروياً غير مختلف فإن غير الكروى مختلف، ففي جانب منه خط وفي آخر سطح، وفي آخر زاوية.

فلا تقتضيه القوة الواحدة البسيطة إلا لاختلاف تأثير قوة واحدة وهى الصور النوعية فى مادة واحدة، وهو محال. فالجسم البسيط لا يكون علة للأمور المختلفة.

فيجب أن تكون أشكال البسائط من الأفلاك والعناصر كرويات الأشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالية من العلائق الشهوانية والغضبية وغيرهما من الأمور الوهمية والخيالية البدنية والكل يمنعها عن العوالم العقلية والأنوار القدسية فلا جرم قبلت الإشراقات النورية الكثيرة إلى غير النهاية من نور الأنوار ومن سائر الأنوار المجردة.

وبسبب اشتراك الأنوار المدبرة الفلكية فى قبول الأنوار السانحة من نور الأنوار اشتركت فى الحركة الدورية.

وبسبب اختلاف الإشراقات لاختلاف عللها الفاعلية اختلفت تحريكاتها بالشدة والضعف والجهة. والنور المدبر وإن حصل عن نور قاهر من الأنوار العقلية وكان كثير قبول الإشراقات من جميع ما فوقه فإنه لا يكون فى كمال الجوهر، كالنور القاهر.

لأن النور القاهر المجرد إنما فاض عنه النور المدبر لاستعداد البدن وكماله فلذلك قبل النور المجرد لتدبيره ويتصرف فيه ولما كان تدبيره للبدن بالقوة المتناهية، فيحكم العلامة البدنية معه ولا يلزم أن يساوى النور القاهر فى الجوهرية وفى الكمالات النورية.

قال الشيخ:

قاعدة فى بيان أن المجعول هو الماهية لا وجودها

ولما كان الوجود اعتبارا عقليا فللشئ من علته الفياضة هويته. ولا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده، وإلا ينقلب بعد إمكانه فى نفسه واجبا لذاته.

وقد يبطل الشئ من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل أخرى زائلة. وقد يكون للشئ علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين، كالصنم، فإن علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر.

وقد تكون علة الثبات والحدوث واحدا، كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار.

والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا تفارقها أنوارها المدبرة بل هى دائمة التصرف فيها.

أقول: تقدم العلة التامة على المعلول عند جماعة المشائين إنما هو بالوجود دون الزمان، فالأشياء عندهم وجوداتها من الفاعل.

وعند الحكماء الإشرقيين أن الذى من الفاعل إنما هو ذات الأشياء وحقائقها دون وجودها. فإنك قد عرفت أن الوجود أمر اعتبارى عقلى لا هوية له فى الأعيان أصلاً لوجود.

قوله: ولا يستغنى الممكن عن المرجح.

أقول: هذا برهان عام يدل على أن الممكن سواء كان دائماً الوجود أو لم يكن فإنه لا يستغنى عن المرجح لوجوده.

فإن الممكن لذاته يفترق إلى مرجح فى وجوده وبقائه، إما فى وجوده فظاهر لكون الشيء لا يرجح وجود نفسه، وإلا لم يكن ممكناً.

وأما فى حال البقاء، فلا تصافه فى حال بقاءه بالإمكان فإن الممكن فى نفسه يقبل الوجود والعدم.

إذ لو لم يقبل أحدهما لذاته لم يمكن أن يقبله أبداً فإن للشيء من ذاته لا يفارقه فى حال ما، فالممكن فى حال بقاءه أن امتنع عليه العدم لذاته كان ذلك دائماً وحينئذ يصير الممكن لذاته، واجبا لذاته وهو خلف؛ وإن لم يمتنع عليه العدم لذاته فى حال بقاءه.

فهو ممكن لذاته فى حال بقاءه. فكل ممكن مفتقر إلى مرجح لو أمكن استغنائه عنه لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته وانقلاب الحقائق بعضها إلى بعض محال والمعلول يبطل إما لبطلان علته بالكلية أو لبطلان بعض أجزائها.

وبقاء البعض الآخر فإن الشيء من الكائنات الفاسدات من المعادن

والنبات والحيوان قد يبطل عند بطلان أحد الأجزاء التى لبطلان تركيبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده .

لأن وجود ذلك المركب يفتقر إلى علل أخرى استعدادية مادية والتتام أجزائها وسائر الشروط وزوال المانع حتى يقتضى المفارق ما يحتاج إليه ، فإذا زال أحد هذه العلل انفسد ذلك المركب وبطل مع بقاء علته الفياضة لتوقف وجوده على علل أخرى زائلة .

وما يقال أن المعلول ربما استغنى عن العلة كما يشاهد بقاء البناء المعلول للبناء بعد موته .

وجوابه : أن المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه ، كالمجردات والفلكيات ، ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبناء والبناء ؛ فالأول ، إذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول لأنها علة الثبات .

فإذا عدمت العلة التى هى علة الوجود والثبات معا امتنع وجود المعلول وثباته ، وأما الثانى فانه إذا عدمت علة الوجود ، فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة لعلة الوجود بالشخص فيستمر وجود المعلول فعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما فى البناء والبناء .

فإن العلة الموجودة للبناء هى تحريك أجزاء البناء من الحجارة والجص والأخشاب وغيرها بعضها إلى بعض ، وهى باقية بعد تمام البناء سواء مات البناء أو لم يمت .

وعلة الثبات هو تماسك الأجزاء لبيوسة العنصر ، فهو باق ما دام العنصر يابسا ، فإذا زالت البيوسة التى هى علة البناء انعدم المعلول فانهدم البناء .

وحكم الصنم الذى مثل به فى الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل
أيضا ما تتحد فيه علة الحدوث والثبات بال قالب المشكل للماء، كالكوز المشكل
للماء لشكل نفسه، فإن علة حدوث الشكل ووجوده وهو الكوز وعلة ثبات
ذلك الشكل هو أيضا نفس الكوز، فقد اتحدت علة الحدوث والبقاء.

ونور الأنوار لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للأشياء واستيلائه
عليها هو علة وجود جميع الموجودات الممكنة بواسطة أو بغير واسطة، وهو
أيضا علة ثباتها.

وكذا الأنوار المجردة القاهرة ولما كانت الفلكية غير كائنة ولا فاسدة لما
مر، فنفسها المتعلقة بها لا تفارقها ولا تنقطع علاقتها عنها أزلا وأبدا.

بل هى دائمة التصرف والتدبير. وإن كان بعض الحكماء من اخوان
الصفاء يزعم أن نفوس الأفلاك تتخلص من التصرف عنه إلى عالم العقل
المحض لكن بعد الأدوار الطويلة.

ثم تتعلق بها بعض النفوس الكاملة من النفوس البشرية وتحركها
وتتصرف فيها أدوار محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم يفارق ولا يزال الأمر
هكذا إلى ما لا يتناهى. وفى هذا الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر.

قال الشيخ:

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ

وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها

وفيها فصول:

فصل

[فى تقسيم البرازخ]

كل جسم، فاما أن يكون فardاً، وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين.

وأما أن يكون مزدوجاً، وهو ما يتركب منهما. وكل فard، فإما أن يكون حاجزاً، وهو الذى يمنع النور بالكلية وإما لطيفاً، وهو الذى لا يمنعه أصلاً.

وإما مقتصداً، وهو الذى يمنعه منعاً غير تام، وله فى المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بينا لك من دوام الحركات وموضوعاتها.

والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفard القابس عن الأقسام الثلاثة: أما أن يكون قابساً حاجزاً، كالأرض؛ أو مقتصداً كالماء أو لطيفاً كالفضاء.

وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، وإلا حجب عنا الأنوار العالية، فليس إلا الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنما هى من

أبخرة، وهى مقتصدة اقتصادا ما. والماء طبعه الاقتصاد إلا أن يمازجه شىء آخر يكدره.

وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركبات القابسية إذا كانت مقتصدة، كالبلور، فإنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

وقال جماعة أن أصول القوابس أربعة: بارد يابس، وهو الأرض وبارد رطب، وهو الماء وحر رطب، وهو الهواء وحر يابس، وهو النار.

وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل عندهم وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحق يأبى هذا.

فإن النار إما أن يأخذوها كما عند العامة وعند العامة النور داخل فى مفهوم النار، وإما أن يأخذوها على اصطلاح آخر.

فإن كانت حجتهم فى إثباتها عند الفلك هو "إن التى عندنا قاصدة للعلو" فهو ضعيف، لأن هذه النار تنقلب هواء فى الحال، وبرزخه لا يبقى عند شدة تلطفه مستعد الظهور النور فيه، فتقطع عنه سلطنت الحرارة أيضاً وبقي هواء، ومن خاصية الحرارة التلطيف.

ولو كانت باقية نارا أو على الحرارة التى كانت فيه لأحرقت ما قابلهما على خط مستقيم، وليس كذا. وإن استدلوا بحركة الفلك أنها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخنا، فلا يلزم أن يكون نارا. وإن استدلوا باحترق الدخان عند الوصول إلى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الأذنان من الشهب فهذا خطأ لأن الحرق ليس من خاصية النار.

فإن الحديد الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق. والاستدلال بما نرى فى المصباح من شبه ثقبه من صنوبرتها إنما هو هواء.

فإن النارية كلما كانت أقوى فهي أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وإن ضعفت عن الإحالة فيقوى الدخان فما قرب من الفتيلة ونحوها تطفئ فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة.

ثم إن هؤلاء اعترفوا بأن اليابس هو الذى لم يقبل التشكل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل تقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلا فى حرارة مختلفة فى الشدة والنقص، فهو هواء حار.

وما يقال "إن النار يابسة لتجفيفها الأشياء" ليس بحسن فإن التجفيف إنما هو لإزالة الرطوبة.

وإزالة الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنها تفتى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنها تصير بخارا أو هواء فتصير أشد ميعانا. فالأصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

واعلم أن اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء محسوسة.

وليست الصور إلا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا.

وإن سمى ما اشتد من الهواء حرارته "نارا"، فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسما إلى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها.

وقول القائل "لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء، فما طلبت موضعا أعلى بل وقفت عنده"، كلام غير مستقيم.

فإن للخصم أن يقول "إن الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لا

لأن له حينئذ حقيقة أخرى، بل لأن له حينئذ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته نارا".

ثم من الذى شاهد نارا ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنه يتسخن بحركة الفلك.

ثم العجب أنهم فى الممتزجات ادعوا نارية وإذا علمت أن النار التى توهموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسر، إذ الفلك لا يدافعها وما يفرضه فارض أنه ينزل لبرد لا يكون نارا.

وهذه التى عندنا تلتطف وتحلل، فلم يقع فى الممتزجات إلا حرارة تامة أو ناقصة.

والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكن من برده أو تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه يجمد، إلا أنه أقرب إلى الميعان من الأرض.

فالحر غريب وإنما هو من النور أو الحركة المعللة بالنور. والبرد التام ليس معللا بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما.

فإن البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها، لما تصور لمزبل أن يزيلها عنه. فهى معللة به وبعدم المزبل من الحرارة وموجباتها، إلا أن البرد وجودى، إذ البارد، كالجمد، يبرد ما فوقه وما يجاوره.

واللازم للماء فى الأحوال كلها، تسخن وتجمد للاقتصاد إلا أن يخالطه شىء.

والهواء ينقلب ماء كما ترى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات.

ولا يتصور أن تكون للرشح، فيتعين أن يكون هواء صار لشدة البرد ماء. وليس لقائل أن يقول "الأجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت إليه".

إذ لو كان كذا، لكان انجذابها إلى حياض كبيرة أولى وليس كذا حتى إن الطاس، وإن كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركيبها من النداءة مثل ما كان دونها.

وذلك فى جميع المواضع سواء فرضت فيه الأبخرة كثيرة وقليلة، والماء صيرورته هواء تشاهده من تحلل الأبخرة شديدا حتى يزول اقتصادها أصلا بحيث يتلطف بالكلية.

وانقلاب الماء عرضا يرى من استحجار المياه فى إجلال. وانقلاب الهواء نارا ذات نورية. يرى فى القدح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء نارا ذات نورية.

وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر يجب انقلاب الآخر إليه وإلا كان فى الأدوار غير المتناهية لم يبق شىء من ذلك إلا انقلب إلى هواء، فلا يبقى منه شىء وأيضا إذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل إليهما سواء فى الإمكان.

والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم "أرديهشت" وهو نور قاهر فياض لها.

فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ نقول له فى نفسه "برزخا" وبالقياس إلى الهيئات "حاملا" و"محلا" وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب "هيولى".

هذا على اصطلاحنا نحن . وهيولى الأفلاك غير مشتركة ، أى هيئات
ببرازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل .

أقول : الأجسام البسيطة هى التى لا تكون حقيقتها مركبة من أجسام
مختلفة الطبائع ، وهى إما فلكية ، وإما عنصرية .

والفلكية البسيطة لا يتركب عنها غيرها أصلاً لأنها لا تقبل الميل
المستقيم ، وكل كائن فاسد مركب لا بد فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك
وهما محالان على الفلك ، فمماسها لا يتصل بها لافتقاره إلى رطوبة تقتضى
الاتصال .

فإن الجسم الرطب ، كالماء ، إذا لقى آخر مثله بطل السطح الذى بينهما
بسهولة بخلاف اليابس الصلب فإنه لا يتصل به والأفلاك لا توصف
بالكيفيات الأربعة الأصلية على رأى المشائين .

ولا بالرطوبة خاصة على رأى الأقدمين ؛ ولا تتشكل بشكل آخر غير
الشكل الكروى للبيان السابق .

وليست الأفلاك مركبة من العناصر ، كما زعم الهند أنها مركبة من النار
والهواء والماء ، والكواكب من النار والهواء . فلم يعدم فى العلويات الأرض
ولا من شىء آخر ، بل أبدعت بسيطة على ما هى عليه .

وأما البسائط العنصرية ، فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها
الكون والفساد والتركيب .

فقوله " كل جسم فإما أن يكون فاردا وهو ما لا تركيب فيه من
برزخين " ، ويريد بالجسم الفارد الجسم المفرد وهو البسيط الذى لا يتركب

حقيقة من جسمين مختلفين، أو أكثر، كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، بل يكون بسيطاً، كالعناصر الأربعة.

فأما أن يكون مزدوجاً وهو ما يتركب منهما، ويريد بالمزدوج الجسم المركب من أجسام مختلفة الطبائع، كالمواليد الثلاثة، فإن كل واحد منها مركب من العناصر الأربعة الموجودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع.

وكل جسم فارد، وهو الجسم المفرد البسيط فاما أن يكون حاجزاً، وهو الجسم الكثيف الذى يمنع النور عن الوصول، كالأرض والجبال والأبخرة الكثيرة والمتراكمة.

وما أشبه ذلك؛ وإما أن يكون لطيفاً، وهو الجسم الذى لا يمنع النور عن الوصول بالكلية، وهو يقابل الأول تقابل التضاد، وهو كالهواء الصافى الشفاف اللطيف.

وإما أن يكون مقتصداً، وهو الجسم الذى يمنع النور عن الوصول منعاً غير تام وله فى المنع مراتب.

فإن الجواهر المعدنية الشفافة، كالبلور وغيره، يختلف منعها للنور بحسب صفاء مادتها وكثرة شفيفها وقلة ذلك، وكذا الحال فى الماء.

وزعم أن الأفلاك حاجزها مستتير لأن حاجز الأفلاك إنما هى الكواكب النيرة وهى كثيفة مع صقالة وصلابة؛ فكذلك وقف عليها النور العرضى اللازم لتلك الأجرام الكثيفة النيرة، وكذلك يكشف الكوكب التحتانى منها الفوقانى.

وأما غير الكواكب من الأفلاك، فإنها لطيفة شفافة فى الغاية لا تمنع النور عن الوصول ولذلك تصل إلينا أنوار الكواكب مع مشاهدتنا لها.

وجميع الأجرام الفلكية برازخ قاهرة للعنصریات لا تنفسد ولا تتكون ولا تبطل لما عرفت من دوام الحركة لموضوعاتها.

فإن الحركة عرض تفتقر إلى الموضوع وموضوعها نفس الجواهر الفلكية. وإما الجواهر القابسة التي أمكتها تحت الأفلاك وهي العناصر وهي التي سمّاها بـ "القوابس"، إما لاقتباسها منهنّما الأنوار العرضية واستنارتها بها ولاقتباسها منها الاستعدادات المختلفة بحصول صور المواليد الثلاثة والأجسام المفردة البسيطة القابسة العنصرية لا تخرج عن الأقسام الثلاثة المذكورة، أعنى الحاجز والمقتصد واللطيف.

فالقابس الحاجز منها هي الأرض والمقتصد هو الماء؛ واللطيف هو الهواء والفضاء.

وليس بيننا وبين الأجرام الفلكية جسم حاجز كثيف ولا مقتصد، وإلا لوجب أن تحجب عنها الأنوار الكوكبية، وليس الأمر كذلك. فليس بيننا وبينها إلا الفضاء، وهو الهواء لا غير.

وأما ما يرى في هذا الفضاء، من الحواجز من السحب والضباب والغبار والدخان، فإنها إنما تتولد من الأبخرة والأدخنة المرتقية من الأرض والماء بسبب الأشعة الفلكية، فهي مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الأبخرة وقلته.

والماء طبيعته الاقتصاد، إن لم يعرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الأشياء الأخرى، كالمائعات وغيرها، ما يكدره ويزيل اقتصاده.

هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطف.

وأما المركبات، فكل واحد منهما ينتسب إلى أحدها بحسب غلبة الواحد. فإن غلبت الأرض كان المركب حازما.

وإن غلب الماء كان مقتصدا، أو الهواء كان لطيفا. والمركبات القابضة المقتصدة، كالحجار البلور، إنما كانت مقتصدة لغلبة الجوهر البسيط المقتصد الذى هو الماء.

قوله: وقال جماعة أصول القوابس أربعة.

أقول: زعم جماعة المشائين أن الجهات الطبيعية اثنتان: علو وسفل. فكل متحرك على الاستقامة إما أن يتحرك إلى الوسط، بسبب كيفية توجب الحركة إليه، وهى البرودة؛ أو عن الوسط بتوسط كيفية توجب ذلك، وهى الحرارة.

وإننا نشاهد المتسخن فى الغاية يصعد إلى فوق فإذا برد فى الغاية نزل إلى أسفل فعلة الحركة إلى فوق الحرارة أو لازمها وهى الخفة.

وعلة الحركة إلى أسفل البرودة أو لازمها وهو الثقل والحر إذا صعد إلى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان، فهو النار؛ وإن كان دونه، فهو الهواء.

والبارد إذا نزل إلى غاية السفلية بحسب الاستحقاق، فهو الأرض؛ وإن كان دونه، فهو الماء فالأجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة أو بعسر تنقسم إلى: رطبة ويابسة، ولا يخلوا جسم عنصرى عنهما.

وبحسب قبول الثقل والخفة والميل إلى العلو والسفل تنقسم إلى: حارة وباردة، ولا يخلوا عنهما جسم عنصرى. فالحرارة والبرودة كفتان فعليتان والرطوبة واليبوسة كفتان انفعاليتان.

فإذا تركبت الأربعة حصلت أربعة أخرى: حار يابس؛ وحرار رطب؛ وبارد يابس؛ وبارد رطب. والبسائط العنصرية وما يتركب عنها لا تخلوا عن هذه الأربعة، إذ الأقسام بحسب التقسيمين عام لجميع الأجسام ولا يحوز أن يكون في بعض البسائط حرارة أو برودة فقط فإن التقسيم الآخر أثبت عليه اليبوسة والرطوبة.

ولا تجتمع الكيفيات الأربعة، ولا الثلاثة في بسيط واحد لئلا يجتمع المتضادات، فلزم انفراد كل بسيط من الأربعة بكيفيتين قسيم بها الأركان الأربعة للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال المفتقر إليه في المترجات.

وهذه الطريقة أقرب إلى حصر الأركان في أربعة، وإذا انحصرت في الأربعة انحصرت الأسطقسات فيها، فإن التركيب إنما يكون من الأركان. وللقدماء طريقة أخرى في حصر الأسطقسات في أربعة، وهي لو كان العنصر واحدا ما صح فعل وانفعال لعدم انفعال الشيء عن نفسه وفعله في ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته.

ولما كانت الأفعال والانفعالات كثيرة تفتقر إلى التكثر وكانت الأجسام متناهية، فيجب أن تقف الكثرة عند حد ويكون لكل واحد صورة يصدر عنه بسببها فعل وانفعال يتم به التركيب المزاجي.

ولما كانت الصفات الطبيعية الأولى أربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات التوالى الحاصلة منها بعد التفاعل، فيجب أن تكون علة لهذه الأشياء ومصححة للتوسط المزاجي ومحسوسة تتشعر بها الحواس وتنفعال عنها.

إذ معنى المزاج ليس إلا توسط متضادات ولا بد وأن يكون في كل

بسيط منها حصة تامة من التوسط . وأما الكيفيات غير العامة للأجسام، كالألوان والأرايح والطعوم وغيرها، لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية . كما كانت الكيفيات الأولى، لم يخل عنها ولا عن طرف أضدادها وجنسها كثير من الأجسام، كما لم يخل جسم عن شيء من الكيفيات الأولى الأربعة التابعة لصورها، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما عداها، فحاصلة بعد الامتزاج .

وإذا تركبت هذه الكيفيات الأربع حصلت منها أربعة أخرى وهى : الحار اليابس، وهو النار والحار والرطب، وهو الهواء والبارد اليابس، وهو الأرض والبارد الرطب، وهو الماء .

فانحصرت الأسطقسات فى أربعة .

وأما الطريقة القديمة فى حصرهم العناصر فى أربعة .

وهى أن المركب لا بد من أن يركب من جسمين : كثيف ولطيف .

والكثيف إما يابس منعقد، وهو الأرض أو سيال، وهو الماء؛ واللطيف أن اشتدت حرارته بحيث يحرق ما يلاقيه، فهو النار؛ والا، فهو الهواء .

والطريقة الثانية مبنية على الاستقرار؛ ويصعب إثبات الثالثة لاحتياج المثبت إلى بيان أن الحار الشديد، هو النار لا يقوم مقامه حرارة الشمس .

وإن الحار الشديد، إذا اجتمع مع الأرض والماء، يحتاج إلى متوسط، هو الهواء، فإن قالوا بأن حرارة الشمس لا تثبت لعدم ثبوت المادة وحينئذ لا يصلح بالحر من المركبات وأنه أيضاً يحتاج إلى توسط الهواء إذا الحار الشديد وهو النار لا يجتمع مع البارد الشديد، وهو الماء، لا بتوسط الحار المتوسط، كالهواء .

فيناسبه النار بالحر، والماء بالرطوبة، وتحتاج هذه الدعوى إلى البرهان مع أن هذا حصر للعناصر دون الأركان واعتبار العنصرية دون اعتبار الركنية. ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون في العالم ركن لا يصلح أن يتركب عنه غيره. قولهم أن وجوده حيثئذ يكون معطلا فإنه ليس وجود البسائط لأجل التركيب. وعرفوا الحرارة بأنها كيفية ملطفة محللة مصعدة تجتمع بين المتشاكلات وتنفرد بين المختلفات.

والبرودة كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها؛ والرطوبة كيفية منفعة بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه.

والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية منفعة بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال والبارد يؤثران في الرطب واليابس وهما لا يؤثران في الحار والبارد من حيث هما كذلك، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر.

قوله: وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل.

أقول: زعم المشاءون أن النار حارة يابسة والهواء حار رطب. وقد عرفت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الأربعة واستدلوا على وجودها وإثباتها بأن الدخان المرتفع في الغاية يحرق.

ولو لم يكن هناك طبيعة محرقة وإلا لم يدم الإحراق وتلك هي النار المحيلة لما خالطها إلى جوهرها فتكون بسيطة كرية الشكل، وهي متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الأذنان والشهب موافقة الفلك، وهي حارة لإشراقها الأدخنة؛ والطبقة العالية منها المماسة لمقعر فلك القمر، هي النار الصرفة البسيطة.

وقال بعض القدماء انها غير محرقة، بل هى من جنس الحرارة الغريزية. وذكر فى "الشفاء" أن الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوها عن العائق.

فيلزم أن تكون السخونة فى الغاية. واستدلوا على ييوستها بقبولها الأشكال وتركها بعسر، فإنها تشكل الأجسام الملاقية لها وهى قابلة لذلك بعسر وإلا لقبلت ذلك بسهولة، فكانت رطبة.

إذ الرطب هو القابل للأشكال وتركها بسهولة، وليست برطبة. فإن الحرارة النار فى الغاية والحرارة الشديدة من شأنها إفناء الرطوبة عن المادة وحيثئذ تصير يابسة.

وردّ صاحب "حكمة الإشراق" عليهم بأن قال: إن النار إما أن يأخذوها على ما هو المفهوم عند العامة، وكان عندهم أن النار يدخل فى مفهومها النور، فيسمّون "الشعل" كلها نارا.

وكذا الجمر، لانه لا يخلو عن نورية، أو يأخذوها على أن يكون الإحراق داخلا فى مفهومها على التقديرين فحجتهم فى وجودها وإثباتها عند الفلك إن كان لأن النار التى عندنا يقصدها فهو العلو، فهو ضعيف جدا.

فإن النار الصاعدة من الشعل تنقلب هواء وتبقى بلا نورية ولا حرارة؛ والنور داخل فى مفهومها والحرارة من خاصية النار وهما معدومان، وبرزخه لا يبقى عند شدة لطفه مستعد الظهور النور فيه وحيثئذ تنقطع عنه سلطنة الحرارة ولو بقيت الحرارة فى الشعل الصاعدة لأحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذلك.

وإن كانت حجته في إثباتها: أن الفلك بحركته يسخن الهواء المجاور له، فلا يلزم أن يكون نارا بل هواء مسخن.

وإن كانت حجته في إثباتها عند الفلك حدوث ذوات الأذناب والشهب وغيرها من الآثار عند احتراق الدخان قريبا من الفلك يدل ذلك على النارية فإن الإحراق ليس من خواص النار فإن الهواء الشديد الحرارة والحديد الحامى يحرقان.

واستدلّاهم على ثبوتها بما يرى في فتيلة المصباح من شبه ثقبه في صنوبرتها ينفذ فيها يحرق ما لاقتة، فلا يدل ذلك على أن ما في تلك الثقبه نارا.

فإنك عرفت أن الإحراق ليس من خاصية النار بدليل إحراق الهواء ونفوذ البصر فيه لشفيفه وكلما كانت النار أقوى وأشد كانت أقدر على إحالة المادة إلى الهوائية بالتلطيف.

وكلما كانت أضعف من الحالة كان الدخان أقوى لعجز الحرارة عن إحالته إلى النارية المستحيلة إلى الهوائية، ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والإحالة ويقل في اليابس لقوتها، فأصول الشعلة والفتيلة لقوة النارية هناك تتلطف وتصير هواء ويبقى فيه حرارة ما.

ثم العجب أن هؤلاء يزعمون أن اليابس هو ما يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة وليس ما عند الفلك والفتيلة كذلك، بل ما عندهما يقبلان ذلك بسهولة. فالحق أن ما يقرب من الفلك إنما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود إلا في حرارة تختلف بالشدة والضعف لا غير.

والذى قيل أن النار يابسة لتجفيفها الأجسام الملاقية لها ليس بحق، فإن التجفيف إنما هو لإزالة الرطوبة الكامنة بالتلطيف والتصعيد لا ليوستها في ذاتها، وليس كما قيل انها تفتنى الرطوبة عن مادة نفسها لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة.

فإن على هذا القول كان ينبغي أنها إذا حلت موادها بالتلطيف جعلها بخارا أو هواء وحينئذ كان يجب أن تصير النار أرطب وأشد ميعانا، فالأصول البسيطة العنصرية على رأى صاحب الإشراق ثلاثة: الأرض والماء والهواء وله مراتب مختلفة.

فما قرب من الأرض تختلف حرارته وبروديته بسبب كثرة وانعكاس الأشعة وقتلتها وما بعد عنه، فهو بارد، بسبب مخالطته للأبخرة الباردة، ككرة الزمهرير، وما فوق ذلك تختلف حرارته بالشدة والضعف، وكله هواء تشتد حرارته كلما اقترب من الفلك حتى يكون أشده مما يماسه.

فإن سمى بعض الناس ما اشتد حره من الهواء "نارا" وما ضعف حره "هواء"؛ فلا منازعة معه فيكون اللطيف عنده هو الهواء باعتبار شدته كيفية واحدة وضعفها تنقسم إلى قسمين: يسمى الأشد منه "نارا" والأضعف "هواء" فإنه ليس من شرط اللطيف كمال الحرارة فإنه بعد اللطف قد تقل فيه الحرارة فبعض الماء حرارته أشد من الهواء وليست الصور الإلهيات الظاهرة، وإلى هذا رأى ذهب بعض الأقدمين.

وفى كلام المعلم الأول ما يدل على هذا فإنه قال فى اللفظ الذى له: وأما الهواء والجرم الذى اعتدنا أن نسميه "نارا" وليس هو بنار إذ النار إنما هى

إفراط الحرارة وغليانها وهما حول الأرض والماء اللذين فى الوسط تحت العالم السمائى .

فإن قلنا: إن شدة حرارة ما عند الفلك بسبب حركته، فما عند القطبين لما كانت حركته ضعيفة بطيئة، فلا يكون ما عندهما شديد السخونة .

قوله: وقول القائل لو كانت النار حارة رطبة .

أقول: استدلل الشيخ الرئيس ابن سينا على أن النار حارة يابسة أنها لو كانت رطبة لوجب أن تكون هواء . فإن طبيعته حارة رطبة .

ولو كانت النار هواء موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب أن لا تطلب مكانا أعلى، كما هو المشاهد من ارتقاء شعل النيران وصنوبرات المصابيح إلى المواضع العالية .

بل كان ينبغى أن تقف عند أول هواء يلاقيها من الأرض، وليس الأمر كذلك . إذ لقائل أن يقول: أن الهواء، أعنى الفضاء الذى اوله من سطح الأرض .

والماء إلى سطح فلك القمر المقعر وإن كانت طبيعة واحدة، فهو مختلف الحرارة، فكلما اشتدت حرارته أشد ارتقائه لشدة لطفه لا لأن له حرارة أخرى حينئذ ويجوز أن يكون جسمان متساويين فى الماهية والرقة واللطافة ومع ذلك يختص أحدهما بشئ يوجب السخونة الشديدة والارتقاء إلى قريب الفلك، والآخر يقتضى سخونة فاترة والارتقاء إلى دون ارتقاء الأول .

فالحرارة لا تلائم الغلظ والجمود الملايمين البرودة بل يلائمها الرقة واللطافة، فظهر أن النار البسيطة ليست يابسة انها عسرة القبول للاشكال، وإن فسرنا اليبوسة بعسر الالتصاق بغيره وسهولة النفوذ، فهى يابسة بهذا المعنى .

وهذا بعينه حكم الهواء وإذا كان كل ما يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة وشدة الميعان وغير ذلك من الأحوال، فيجب أن يجعل عنصرا واحدا تختلف حرارته بالشدة والضعف على أننا لا نسلم ارتقاء النار إلى العلو.

ومن الذى شاهد نارا ترتقى على الحقيقة فقد علمت أن الشعل النارية المفارقة لأصولها تستحيل على الفور هواء، على أن لقائل أن يقول: أنه ليس فى مقعر فلك القمر نار، بل الهواء المجاور إنما له يتسخن بحركة الفلك فقط إلا أن هناك عنصرا ناريا.

ثم إن المشائين القائلين بأن العناصر أربعة منها تتركب المواليد المزاجية، وإن النار يابسة ادعوا فى جميع الممتزجات الجسمية نارية، والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك القمر، وهى لا تتحرك إلى الممتزجات بالإرادة.

إذ لا شعور لها ولا بالطبع إليها، إذ حركتها بالطبع إلى فوق لا إلى أسفل ولا هى متحركة إلى الممتزجات بالقسر لعدم القاسر المنزل هناك، إذ الفلك لا يدفعها ولا يجبرها على النزول إلينا برد الليل على ما يظن. فإن القاسر لها على النزول إذا كان هو البرد فلا بد له من الاستيلاء عليها وقهرها على النزول، فيخرج بذلك عن النارية.

والنار التى عندنا تطف وتحلل ولا يليق أن تقع فى الممتزجات إلا حرارة تامة وناقصة من أشعة الكواكب العلوية، لا سيما النير الأعظم والسيد الأكرم روح العالم السفلى وسرور العالم العلوى. وأما الماء، فميعانه بسبب الحرارة وإلا إذا تمكن من البرد، أو برد الهواء المستفاد منه، فإنه يجمد كما فى طميم الشتاء إلا أنه مع ذلك أقرب إلى الميعان من الأرض.

فالحر فيه غريب ليس من ذاته، بل هو من الأنوار الكوكبية أو الحركة المسخنة المعللة بالنور. فإنك عرفت أن جميع المتحركات بالإرادة إنما هي من الأنوار المدبرة الناطقة.

وأما البرد التام، فليس معللا بمجرد الجسم العنصرى وإلا لوجب وجوده فيه دائما، وليس كذلك، بل هو معلل بالجسم العنصرى الأرضى أو المائى مع عدم وجود حرارة غريبة فيه.

فإن البرودة لو عللت بالماء لذاته وحدها لما أمكن أن يزيلها مزيل عنه وقد امكن، فهى معللة بالماء مع عدم المزيل فى الحرارة وموجباتها.

فإن الحرارة إذا صادفت الماء أزالته برودته، وكذا موجباتها، كالحركة المسخنة المزيل لبرد الماء والبرد وجودى.

فإن الجسم البارد، كالجمد والثلج وغيرها، يبرد ما فوقها وما يجاورها، وبالجمللة فاللازم للماء فى جميع الأحوال كلها إما التسخين؛ أو الاجماد، للاقتضاء الذى فيه إلا أن يخالطه شئ من الأجسام التى تزيل اقتصاده وانجماده، كالمائعات وغيرها.

قوله: والهواء ينقلب ماء.

أقول: استدلل الحكماء على انقلاب الهواء ماء بوجهين:

الأول، ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح الطاسات والزجاجات المملوءة من الجمد أو المكبوبة عليه، فتلك القطرات أن تكونت من الهواء وانقلابه ماء وإن لم تتكون منه بل اجتمعت من الماء المنبث فى الهواء المخالط له، كما هو رأى منكر الكون والفساد، فهو باطل.

فإن الهواء المطيف بالطاس والزجاج يمتنع اشتماله على أجزاء كثيرة من الماء لا سيما فى الصيف فإن فرض هواء حرارة مائة يلف ما فيه من الأجزاء المائية ويصعدها فلا يبقى فى الهواء المجاور للطاس والزجاج شىء من الأجزاء المائية، فلا يركب عليهما شىء .

وإن فرض بقائها فى الهواء يلزم نفاذ الأجرام المائية التى فيه، إذ انجيناها ولقطعناها عن ظاهر الطاس والزجاج مرارا حتى ينقطع، وليس كلما أخذناها عاد بدلها أو يناقضها كلما أخذت أو تراخى أزمته حصولها .

فيكون بين كل حصولين متأخرين أطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع أجزاء الماء من الهواء البعيد عن الطاس والزجاج .

ثم إذا بعدت الأجزاء المائية الصغيرة مع جذب الهواء الحار لها فكيف حرقت حجم الهواء الكثير حتى وصلت إلى الطاس والزجاج، والوجود يكذبه .

فإن القطرات تحدث مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بعد التبخره وبرد الطاس والزجاج .

ثم لو كانت القطرات الراكبة بخارات انجذبت إليه البرودة وجب أن يكون الانجذاب عند حياض إليه أقل مما يكون عند غيرها .

إذ الانجذاب إلى الحياض أشد من غيره، فكان يجب أن يكون الركوب عند الحياض أقل، وليس كذا .

بل ركوب القطرات عند الحياض والمياه يساوى لركوبها فى غيرها وليس ركوب القطرات للرشح من داخل الطاس والزجاج لوجوه:

الأول، أن الركوب قد يكون على ظاهر الإناء المملوء من الجمد غير المتحلل.

الثانى، لو كان للرشح لم توجد القطرات إلا فى موضع الرشح دون غيره مما فوقه، وليس.

الثالث، لو كان للرشح لم توجد القطرات على الإناء المكبوب على الجمد، وليس.

فهو هواء انفعل لبرد شديد، فصار ماء للوجه الثانى من الاستدلال على انقلاب الهواء ماء تولد السحاب فى الجبال دفعة واحدة من الهواء دون انسياقه من موضع آخر أو انعقاده من الأبخرة الواصلة إليه ونزوله مطرا أو ثلجا.

فإذا أضحى الهواء تولد مرة أخرى، فقد شاهد صاحب "الشفاء" ذلك بجبال طبرستان وطوس.

قوله: والماء صيرورته هواء.

أقول: أما انقلاب الماء هواء، فهو ظاهر. فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة، كالماء والطين، عند تأثير الشمس والنار وارتقائها وتكونها هواء يشاهدها كل أحد وكالماء الذى يغلى فى القدر وصيرورته هواء لشدة اللطف والانحلال.

وحينئذ يزول بذلك اقتصادها ويتلطف بالكلية ولا يقال بأن البخار الصاعد عن الماء فيه أجزاء مائية ولذلك إذ أصر بها البرد صارت ماء ونزلت مطرا. والجواب: أن البخار فيه أجزاء مائية لم تكن فيه فى الأول، إذ الهواء لا يستقر فى حيز الماء والأجزاء الهوائية إنما حدثت بالغليان من الحرارة.

قوله: وانقلاب الماء أرضاً.

أقول: إما انقلاب الماء أرضاً فإنه مشاهد فى بعض البلاد، فإن بعض المياه تسيل عند منابعها وتنعقد عن قريب حجراً أو تتقاطر عن رؤوس الجبال ثم تتحجر حتى إنها إذا أخذت قبل الوصول إلى الأرض، فإنها لا تتحجر لقوة معدنية شديدة التأثير فى التحجر.

لا يقال أن ذلك التحجر إنما هو لأجزاء أرضية مختلطة بالماء المتحجر، فيتحجر الماء وينفصل وينعقد باقى الأجزاء الأرضية، لأننا نقول: كيف انعقدت الأرضية وتبخرت المائية وانفصلت فى الزمان اليسير؟

فإن التحجر ربما وقع دفعة واحدة. ثم لم ما شوهدت الأجزاء الأرضية مع كثرتها؟ وإذا جاز انقلاب الماء أرضاً، لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات حجراً، كما كان فى الآثار أن جماعة مسخوا حجارة وقد يرى المسافر فى المدن الخربة من هذه الآثار كثيراً.

قوله: وانقلاب الهواء ناراً.

أقول: أما انقلاب الهواء ناراً مشاهد من القدح والنفّاثات، فإن إلحاح القدح والنفخ على كير الحداد عند سد المنافذ الداخلة فيها الحديد.

والتحصيل هو الأكبر إلى أن ينقلب ناراً والهواء الحار الذى منه السموم محرق لما صادفه من الأجسام، فهو هواء انقلب ناراً وانقلاب النار هواء يحس من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لعدم بقاء الحرارة المحسوسة فيها.

وأما انقلاب النار أرضاً مشاهد من الدخان الممتزج بالهواء العالى شديداً فيستعد عند البرد لصور الأجساد الأرضية، كالنصال الحديد وغيرها، وقد نزل فى زمان الرئيس قطعة وزنها مائة وخمسون رطلاً، كالحديد شديد الصلابة.

وانقلاب الأرض ماء يشاهد من أصحاب الكيمياء المحللين للأحجار
بالسحق وتيسرها بالمياه الحارة كماء القلى والنوشادر والزبيق وغيرها مياها
سيالة.

قوله: وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر.

أقول: إذا ثبتت جميع الازدواجات التى بين العناصر وانقلاب كل واحد
منها إلى الآخر لا يفتقر إلى هذا إلا إذا بين انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر
دون العكس فيفتقر إلى هذا البيان.

فإنه إذا ثبت انقلاب الهواء ماء دون العكس والأدوار غير متناهية
والحرارة الفلكية دائماً تحيل وتقلب الهواء ماء، فلو لم ينقلب هواء لزم أن
يفنى الهواء ولا يبقى منه شيء أصلاً، وهو محال.

فلذلك إذا انقلب أحد العنصرين إلى الآخر لا بد وأن ينقلب الآخر له،
لئلا يلزم فناء ذلك العنصر الآخر، فتنتقض العناصر ويختل نظام التركيب،
وهو باطل.

وإذا ثبت انقلاب كل واحد من العناصر إلى الآخر إما بغير واسطة،
كانقلاب أحد العناصر إلى ما يشاركه فى كيفية واحدة، كالهواء إلى الماء؛ أو
بواسطة، كانقلاب الهواء إلى الأرض المخالف فى الكيفيتين بتوسط انقلاب
فى الماء.

فالحامل للعناصر الأربعة مشترك بينها يخلع كل واحد صورة ويلبس
أخرى، فنسبة الهيولى الحاملة إلى جميع العناصر فى مكان اللبس للصور
المختلفة نسبة واحدة.

والنار ذات النور أشرف العناصر وأفضلها لنوريتها ومشابقتها للعالم
الأعلى فى النورية، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم ارديهشت،
وهو نور مجرد قاهر عقلى فياض للنار.

فإنك علمت أن كل نوع من الأنواع العنصرية له رب صنم من الأنوار
المجردة ومتولى من السيارات والثوابت فقد علم بالتجربة النجومية أن كل نوع
عنصرى يتولاه بعض السيارات.

وإذا كان للعنصريات هيولى مشتركة وقد عرفت فيما سلف بطلان
مذهب المشائين فى إثباتهم الهيولى البسيطة، وإن الهيولى على رأى أصحاب
الإشراق هى نفس الجسم البرزخى، فيقال له فى نفسه لا بالقياس إلى غيره
"جسم"، وبالقياس إلى الهيئات التى فيه "حامل" و"محل" وبالقياس إلى
المجموع الحاصل منه.

ومن الهيئات، أعنى النوع المركب من الأمرين، هيولى، وهيولى
الأفلاك غير مشتركة بمعنى أن هيئات أجسامها ثابتة غير متغيرة ولا مفارقة،
وكذلك مجموعها ثابت لا يتبدل ابدا.

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان انتهاء الحركات كلها

إلى الأنوار الجوهرية أو العرضية]

ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول، أى الأعلى النورى، أما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والإنسان وغيره. وأما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الأدخنة والأبخرة.

واعلم أن حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرد طبعه، إذ لو كان فى حيزه الطبيعى ما تحرك، بل يبتنى على القسر.

والقاسر إنما أن ينتهى إلى نور مدبر مجرد أو أمر ما معلن بحرارة توجهه، ونزول الامطار أيضاً لهذا. فإن ما يتلطف من الأشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان.

وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة فيرجع إلى النور أو إلى حركة معللة بنور مجرد أو عارض. ثم إذا غلب البرد على البخار فينحدر ماء.

وليس انحداره إلا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمامات من صعود قطرات بالحرارة وتكاثفها ببرد.

وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحاباً، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلص، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى "الرعد" وقد ابتنى على الحرارة.

وقد ينفصل الدخان نارا، وكان منه الصواعق وغيرها. والدخان إذا ضربه البرد يثقل فيهبط أو رجع لدفع مجاور للفلك الدائر بموافقة من القوابس وتحامل على الهواء متبددا.

كان منه الرياح. وكان السبب الأول في هذه الأشياء أيضا الحرارة، ولا حرارة عندنا إلا من شعاع النيرات أو ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير.

ثم القدح صادر عن الأنوار المتصرفة التي لنا.

وحركة المياه إلى مكانها الطبيعي وانفجارها من العيون إنما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركة كلها سببها النور.

قال الشيخ:

والحركات في البرازخ العلوية وإن كانت معدة للإشراقات، إلا أن الإشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هناك النور المجرد مع النور السانح.

والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة والنورية إذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدمي، فيكفيه عدم علة الحركة فالسكون لما كان عدميا، فهو مناسب للظلمات الميتة.

فلولا نور، قائم أو عارض، لهذا العالم، ما وقعت حركة أصلاً.

فصارت الأنوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا أنهما علتاه بل تعدآن القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

وأما النور فيوجد هما ويحصلهما بسنخه . والنور فيأض لذاته فعّال لماهيته لا بجعل جاعل . وأما أشعة الكواكب ، فعلتها الكواكب . والنور التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص .

ولما وجب بالمثلث زواياه الثلاثة مع كونه هيئة ، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نورا عارضا على شرايط . والحرارة والحركة تستدعى أحدهما صاحبتهما فيما له صلاحية القبول . والنور اختلاف آثارها وتعددتها لاختلاف القوابل واستعداداتها .

وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية ، وصحبتهما أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة .

وإذا فتّشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور . ولما كانت المحبة والقهر من النور والحركة والحرارة أيضاً معلولية .

فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب ، ويتم جميعها عندنا بالحركة وصارت الأشواق أيضاً موجبة للحركات .

ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبه يستعان في الظلمات وهو أتم قهراً وأشبه لمبادئ لنوريته ؛ وهو أخ " النور الأسهفبذ " الانسى وبهما تتم الخلافتان الصغرى والكبرى .

فلذلك أمر الفُرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان والأنوار كلها واجبة التعظيم شرعا من الله ، نور الأنوار .

أقول : جميع الحركات الفلكية والعنصرية سببها الأعلى ، أى المحرك الأول هي الأنوار المجردة المدبرة للأفلاك العلوية والحيوانات السفلية والأشعة

الكوكبية العرضية المقتضية للحرارة المحركة للأبخرة والأدخنة التى فى عالمنا هذا كما يشاهد ذلك من أحوال الآثار العلوية .

قوله : واعلم أن حركة الحجر .

أقول : شرع الآن يبين كيفية انتهاء الحركات إلى الأنوار المجردة والعرضية والشعاعية ، فذكر أولا أن حركة الحجر إلى أسفل ليس بمجرد طبيعة وإلا لكان متحركا دائما ، وليس كذا .

فإنه لو كان فى حيز الطبيعى لم يتحرك فحركته مبنية على قسر القاسر له وإخراجه عن حيز الطبيعى إلى الحيز القريب من الهواء .

وذلك القاسر إما أن ينتهى إلى نور مجرد مدبر لسائر الأحجار التى يرميها الإنسان بالقسر إلى فوق ، أو ينتهى إلى أمر يعلل بحرارة موجبة . فإن ما يتلطف ، كنزول الامطار والثلوج والبرد والصواعق وغيرها مما يعلل بحرارة توجبه .

فإن ما يتلطف من الأشياء اليابسة التى فى عالم الكون والفساد وتتصاعد إلى فوق هو المسمى "دخانا" ، وما تسخن من الأشياء الرطبة التى فيه ويصاعد هو يسمى "بخارا" ، ومنهما يتولد جميع الآثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله هو الحرارة الحاصلة من انعكاس الأشعة الكوكبية .

فترجع حاصل هذه الحركات إلى النور ، أو إلى حركات معللة بالنور المجرد المدبر ، أو إلى الأنوار العارضة .

ثم إنه إذا تصاعدت الأبخرة إلى الجو البارد وغلب عليها البرد فتصير ماء وتنحدر نازلة وذلك الانحدار والنزول إنما هو لتحريك حرارة على ما

يشاهد فى الحمّامات من ارتقاء الأبخرة من رطوباته بالحرارة وتكاثفها بالبرد عند الوصول إلى قريب الحمّامات ونزولها قطرات .

وكذلك تكاثف الأبخرة الصاعدة إلى الجو البارد وصيرورتها سحابا، وانحباس الدخان المختلط به فى جوفه وتمزيقه له بالمصادمة والتغلغل عند شدة التقاوم طلبا للتخلص .

فيحصل من تلك المقاومة والتمزيق صوت يُسمّى "الرعد" ، وضوء عظيم يسمّى "البرق" ، وهما معلّان بالحرارة المعللة بالنور الشعاعى، والصاعقة "ريح" سحابية دخانية تنزل إلى أسفل صقله استسحاقه، وسبب انفصال الدخان وحركته إلى أسفل بقوة وسحوقة أو مانع يمنع من صعوده .

فقد يصل إلى الأرض وهو فى غاية السخونة ويشغل الكثافة جرم الدخان وثقله الأرضى والصواعق تختلف فقد تكون ريحا سحابية دخانية ساذجة .

وهى الصاعقة اللطيفة تنفذ فى الأجسام المتخلخلة ولا تحرقها، بل يبقى فيها اثر سواد وتهذيب الأجسام الكثيفة المندمجة، كضباب الترس، ولا تحرق الترس بل تسوّده وتذهب الذهب فى الكيس دون الكيس .

وقد تكون كيفية غليظة فتحرق جميع ما يصل إليه من الأجسام فربما هدّ بالخليل ودكته وتحرق الحيوانات فى البحر، وقد تنطفئ الصاعقة فتقلب أجساما أرضية حديدية أو حجرية وتصير باردة يابسة .

قوله : وقد يفصل الدخان .

أقول : يراد به الشهب وذوات الأذئاب فإن مادتهما دخانية دهنية، فإذا وصلت إلى النار اشتعلت ساريا فيها ذلك .

فإن كانت المادة لطيفة انطفت سريعا وهو الشهاب وإن كانت المادة كثيفة بقيت زمانا .

فربما دارت لموافقة الفلك تشييعا للنار بمشايعة الفلك فيبقى أياما واشهرها على حسب كثافة المادة وتسمى "ذوات الأذنان" .

وتختلف صورها والأدخنة إذا ارتقت إلى الطبقة الباردة وانكسر حرها ببرودة الهواء فتثقل فتعبط راجعة متحركة إلى جهات مختلفة لاختلاف الأسباب المحركة لها؛ فيحصل من قوة حركتها تموج الهواء .

وهذا هو السبب الأكثرى لحدوث الرياح، وإن لم ينكسر حرها ببرد الهواء صعدت لخفتها إلى كثرة الهواء المتحرك بحركة الفلك، فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القوية النارية الأدخنة عن الصعود فتعود نازلة إلى جهات مختلفة كما يرد بعضها دائرة سهام إلى جهات مختلفة فيتحامل على الهواء في نزوله، فيحدث الرشح .

وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده بالسخونة ومادة الرياح الأدخنة اليابسة، وكان السبب الأول لهذه الأشياء المذكورة كلها هي الحرارة .

ولا حرارة في عالمنا هذا إلا من شعاع النيران الكوكبية، أو ما يقع نيران، تحصل بحركتها وقدحنا وهذا وإن كان يسيرا بالنسبة إلى الأنوار الشعاعية فهو أيضاً صادر عن الأنوار الناطقة المتصرفة لنا .

وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والعيون إلى البحار الذى هو المكان الطبيعى إنما هو لأبخرة محتقنة فى باطن الأرض وكذا الزلازل، فإن سببها أيضا الأبخرة والأدخنة المكبوبة فى الأرض بسبب حرارة الأشعة النورية كما عرفته .

فظهر أن الحركات بأسرها سببها اما النور المجرد، أو النور العرضي الشعاعي؛ وأما الحركات فى الأجرام الفلكية، وإن كانت معدة لحصول الإشراقات العقلية إلا أن الإشراق من الأنوار العقلية المجردة القاهرة.

وأما المباشرة للحركة فهى الأنوار الناطقة المدبرة، فتكون علة حركة الأفلاك الأنوار المجردة مع الأنوار السانحة العرضية.

والحركة على أى وجه كانت أقرب إلى طبقة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك لأنه أمر عدمى لا يفتقر إلى علة وجودية.

بل يكفيه علة عدم الحركة التى هى الملكة المقابلة للعدم فعلة العدم هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار إلى علة أخرى؛ فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة التى لا حياة لها.

فلولا الأنوار المجردة أو العارضة لم يمكن أن تقع حركة فى هذا العالم أصلاً. فالأنوار علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور.

لا بمعنى أنهما علتاه، بل بمعنى أن كل واحد منهما معد للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والأعراض.

وما هو لائق باستعداده من الأنوار المجردة الفائضة بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الأولى باستعدادها.

فإذا تم حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والأشعة الكوكبية أفاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به.

والأنوار المجردة هي الموجدة للحركة والحرارة المحصلة تسخينها وأصلها وهي فياضة لذواتها وفعالة لماهياتها لا تحصل الجاعل .

وأما الأشعة الكوكبية، فعلتها الكوكب بمعنى أنها علة ناقصة مكملة بحصول الأشعة، فإن الكوكب إذا قابل شيئا اعتد المقابل لأن يحصل به شعاع من العقل المفارق .

والنور التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص، ويريد بالنور التام "أنوار الكواكب" والناقص "النور الشعاعى" وبالعلة "علة الناقصة" .

قوله: ولما وجب بالمثلث زواياه .

أقول: الأمور اللازمة للماهية علتها نفس الماهية، فإن الزوايا الثلاث لما كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها إليها الوجوب، إذ لو أمكنت نسبتها إليه لانقرض دونها .

فإن الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وإلا لم يمكن ويستحيل انقراض المثلث دون الزوايا الثلاث، ولو وجبت بغيره لأمكنك بالنسبة إليه، وليس .

وإذا جاز أن يكون المثلث الظلمانى العرضى علة لزواياه المثلث العرضى . فلا يبعد أن يكون النور العارضى الكوكبى علة لنور عارض شعاعى، أى جزء علة له .

والشرائط كلها أجزاء العلل . والحرارة والحركة تستدعى كل واحد منهما الآخر فى كل ما له صلاحية قبول ذلك من الأجسام العنصرية .

والنور وإن كان فى نفسه حقيقة واحدة فإنما تختلف أفعاله وآثاره وتبعد

لاختلاف القوابل الجسمية واستعداداتها بحسب اختلاف الحركات والأشعة،
فالأنوار المجردة تختلف آثارها باختلاف القوابل.

والأنوار تختلف آثارها باختلاف الاستعداد الحاصل من الحركة وشعاع
آخر بتقدمه، وبين الحركة والنور يلزم ومصاحبه في الأجرام الفلكية والبرازخ
العلوية، وصحبتهما أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

لأنه قد تكون حركة ولا حرارة، كما في الحركات الفلكية، وقد تكون
حرارة. وأما المباشر للحركة، فهي الأنوار الناطقة المدبرة فتكون علة حركة
الأفلاك الأنوار المجردة مع الأنوار السانحة العرضية.

والحركة على أى وجه كانت أقرب إلى طبيعة الحياة والنورية لاستعداداتها
علة وجودية متحققة في الخارج؛ وليس السكون كذلك، لأنه أمر عدمى لا
يفتقر إلى علة وجودية، بل يكفيه عدم علة الحركة التى هى الملكة المقابلة
للعدم، فعلة العدم هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار إلى علة أخرى.

فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة لا حياة لها، فلولا
الأنوار المجردة أو العارضة لم يمكن أن تقع حركة فى هذا العالم إصلاحا
لأنها علة للحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور لا
بمعنى أنهما علتاه.

بل بمعنى أن كل واحد منهما معدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له من
الجواهر والأعراض. وما هو لائق باستعداداته من الأنوار المجردة القاهرة
الفائضة بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الأولى باستعدادها، فإذا تم
حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والأشعة الكوكبية أفاض المفارق على ذلك
القابل ما يليق به.

والأنوار المجردة هي الموجدة للحركة والحرارة والمحصلة بتسخنها وأصلها، وهي فياضة لذواتها وفعالة لما هيئاتها لا بجعل جاعل.

وأما الأشعة الكوكبية، فعلتها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الأشعة، فإن الكواكب إذا قابل بها اعد المقابل لأن يحصل فيه شعاع من العقل المفارق. والنور التام له في نفسه بان يكون علة للنور الناقص السفلى العنصرى من استخراج الصنائع واستنباط العلوم ومعرفة السياسات والبلوغ إلى غاية الكمالات العقلية، وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الإنسانية للنفوس الكاملة.

كما أشار إليه في التنزيل بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١)، وقوله: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾^(٢).

وأما الخلافة الصغرى في هذا العالم فللنار فإنها تختلف من الأنوار العلوية، والأشعة الكوكبية في الليالى المظلمة. ويستأنس بها فى الحنادس الموحشة وينضج الأشياء النية والفواكه الفجة وتصلح الأشياء الفاسدة، ولذلك جعلها الفرس قبله، أمرت الخلق بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان.

فإن أول من أمر بالتوجه إليها هوشنك، وجمشيد، وأفريدون، وكيخسرو، وغيرهم من الملوك الأفاضل.

وأكد ذلك وأوجبه وجوبا فرضا زرادشت الفاضل المؤيد. وبنوا لها بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة

(١) سورة البقرة - الآية ٣٠.

(٢) سورة ص - الآية ٢٦.

وكان للفرس فى تعظيمها وجعلها قبله تتوجه إليها فى أوقات الصلوات والعبادات خطب عظيم وآثار فلكية تقتضى ذلك . وإنما عظمها الفرس بوجوه :

الأول، أنها أشرف الأجسام العنصرية وأضوؤها وأعلاها مكانا .

الثانى، أنها ما أحرقت الخليل عليه السلام .

الثالث، ظنهم أن تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الميعاد، فهى قبلتهم . وبالجمله، فالأنوار كلها سواء كانت عقلية روحانية أو عرضية جسمانية، فإنها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الأنوار .

قال الشيخ :

فصل

فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور لا جوهريّة

الحرارة التى توجبها الحركة ليست، كما يظن أنها كانت كامنة، وأظهرها الحركة .

واعتبر بالماء المتخضخض، فإن ظاهره وباطنه يتسخنان وكانها قبل ذلك باردين . ولو كانت خارجة من الباطن أبرد الباطن . وظن بعض الناس أن الماء لا يتسخن بالنار بل يفشوا فيه أجزاء نارية معها الحرارة وذلك باطل .

فإنه لو كان بالفشو لكان الماء الذى فى الخزف أسرع تسخنا من الذى فى بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قماميها ومنع الفشو، وليس كذا .

ثم النارية كيف تدخل فى الظرف المملوء الذى لم يبق فيه مكان لفاش؟
وهذه القوالب إذا امتزجت، حصل منها الموالييد.

والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام
مجتمعة متفاعلة بتشابه فى جميع الأجزاء.

وإذا علمت أن الصور التى فرضوها غير متحققة، ففى المزاج لا يكون
إلا توسط الكيفيات.

وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدل بالكلية، والمزاج
توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات: حيوان، ونبات، ومعادن.

ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نورى والثبات تشبه بالبرازخ العلوية
وأنوارها، كالذهب والياقوت، كان محبوبا للنفوس مفرحا، فيه عز من جهة
كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النورى.

ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضى، لحاجتها إلى حفظ
الأشكال والقوى، كان "أسفندارمذ"، وهو النور القاهر الذى طلسمه
الأرض، كثير العناية بها.

ولما كان صنمه منفعلا عن الجميع لنزول رتبته كان حصه "كذبانوئيته"،
أى أسفندارمذ، عن كل صاحب صنم حصه الإناث.

وطبيعة كل شىء إذا أخذ غير كيفياته، فهو النور الذى يكون ذلك
الشىء صنمه على ما سبق.

والمزاج الأتم ما للإنسان فاستدعى من الواهب كمالاته. والأنوار القاهرة
علمت استحالة تغييراتها فإن تغييرهم لا يكون إلا لتغير الفاعل، وهو نور
الأنوار. ويستحيل عليه، فلا تغيير له ولا لها.

وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة. ويجوز أن يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور التي ذكرناها فى النسب العقلية فى الأنوار القاهرة والوضعية التى للثوابت، ما يليق.

ويحصل من بعض الأنوار القاهرة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، يعنى جبرائيل عليه السلام.

وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة "روانبخش"، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنسانى نور مجرد هو النور المتصرف فى صياصى الإنسية، وهو النور المدبر الذى هو "أسهفبذ الناسوت"، وهو المشير إلى نفسه بالأنائية.

وليس هذا النور موجودا قبل البدن فإن لكل شخص ذاتا تعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها، فليست الأنوار المدبرة الإنسية واحدة، وإلا ما علم واحد كان معلوما للجميع، وليس كذا.

فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هى غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها، فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف، إذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى، ولا عارض غريب.

فإنها ليست فى عالم الحركات المخصصة حينئذ. فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى فلا يمكن وجودها.

أقول: الاستحالة، هو تغيير فى الكيفيات والكون والفساد، هى تغيير فى الصور الجوهرية. وأسباب الحرارة ثلاثة:

الأول: الحركة، فإنها مسخنة لكون الحركة العنيفة فيما غلب عليه الأرض والماء والهواء من غير حضور نارية غريبة فى التسخن مع حدوث السخونة دال على كون الحركة مسخنة.

واعتبر بالمحكوك من الأجسام الصلبة والمخضخض، من الأجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما ولو كانت تلك السخونة بالفشو، كما قاله القدماء، لم يتسخن المحكوك والمخضخض لأنه ليس فيهما أجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة تنفذ فى المحكوك والمخضخض فتلك السخونة لا محالة من الحركة وتشاهد الماء الجارى أقل بردا من الراكد.

ولو كانت غير مسخنة بل هى مظهرة لما كمن فى الباطن، كما ظن، لم يتسخن ظاهر الماء المخضخض وباطنه، بل يجب أن يبرد باطنه ويتسخن ظاهره لبرود الحرارة من الباطن إلى الظاهر.

قوله: وظن بعض الناس.

أقول: هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار. وزعم بعض الأوائل القائلين بان الكيفيات الأولى المحسوسة صور أن الاستحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال، فالمجاورة للنار ليست عندها ولا موجبة السخونة.

بل المسخن بالنار فشبت فيه أجزاء نارية داخلية ومعها الحرارة، لا أن الحرارة حصلت فى المتسخن.

والبرودة هى الصورة الباقية، وكذا غير الماء ولو كان التسخين بالفشو لكان المسخن فى مستخضف، كأوانى الحديد والنحاس أيضاً تسخننا فما تسخن

فى أوانى الخزف الكثر المسام على نسبة منع الفشو بحسب قلة مسام الحديد وكثرة مسام الخزف، والتالى باطل.

إذ مسام الخزف أكثر فوجب أن يكون تسخنه أسرع من تسخن الحديد، وليس كذلك. ولأن الظرف المملوء من الماء المسدود الرأس كيف يتسخن؟

وليس للأجزاء النارية الفاشية فيه مكان يفشوا فيه ويعم أجزاء الماء بحيث لا يدرك هناك إلا الحرارة ولم يخرج شىء من الظرف لتمكن دخول الفاشى ومع ذلك قطع الماء إنما هو إطفاء للحرارة، فكيف لم يطف ما يضاده من الأجزاء النارية الحارة الفاشية فيه لبرودته ورطوبته؟

ثم لو كان التأثير بالفشو لم يكن الجمد مراداً لما فوقه، إذ النار من الأجزاء الجليدية لا يصعد إلى فوق، كتبرد الماء، فإن من طبعها النزول؛ وللحرارة سبب ثالث، وهو الشعاع، وقد مرّ الكلام فيه.

قوله: وهذه القوابس.

أقول: يريد بالقوابس "العناصر الثلاثة"، وهى الأرض، والماء، والهواء، مع أن الأنوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأيه.

فإنه أثبت أن النار ليست عنصراً للممتزجات، فإذا امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الأشعة فيها أو انفعالها عنها بالحركات الدورية.

وتمّ الفعل والانفعال المزاجى بينها، حصل منها المواليد الثلاثة، وهى المعادن والنبات والحيوان، ولم يذكر الآثار العلوية لأنه ليس فيها فعل وانفعال مزاجى، وقد تقدم الكلام عليها وكلامه الآن فى المزاج.

قوله: والمزاج هو الكيفية المتوسطة.

أقول: الكيفية هي هيئة قارة لا يحوج تصورها إلى أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار تجربة، فيخرج بالهيئة الجوهر.

وبالقارة الحركة؛ وبقولنا لا يحوج تصورها إلى أمر خارج عنها الإضافة؛ وبالباقى الوضع والكم؛ ومعنى كون المزاج كيفية متوسطة أن الكيفية تسخن بالنسبة إلى الباردة وتستبرد بالنسبة إلى الحار.

وذكر فى "الإشارات" متوسطة توسط ما وهو قيد يفتقر إليه. فإن للحار إذا كان فى الممتزج عشرة أجزاء، وللبارد خمسة أجزاء. فالكيفية المزاجية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسب الثلث والثلثين، فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الإطلاق بل توسط ما.

قوله: حصلت من كفيات متضادة.

أقول: معناه أن الكيفية المزاجية المتوسطة، إنما حصلت من كفيات البسائط المتضادة، فالتضاد صفة الكفيات وهو تضاد بالذات بين الكفيات الأول المحسوسة ويجب أن تكون الأجسام الممتزجة مجتمعة ومتصغرة الأجزاء.

إذ لولا الاجتماع لم يحصل منها مركب ولولا تصغر الأجزاء لم يحصل التفاعل الموجب للامتزاج.

ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيباً لا مزاجاً إذ الفرق بين الامتزاج والتركيب إنما هو التفاعل الذى لا يحصل إلا بالتماس الحاصل بالسطوح التى كلما كانت أكثر كان التماس والتفاعل أكثر وتكثر السطوح بكثرة الأجزاء؛ والتفاعل قد يكون بالصور النوعية.

فتكسر صورة هذا العنصر سورة كيفية العنصر الآخر، وكذا الصورة النوعية التي للآخر تكسر سورة كيفية هذا وقد يكون بالكيفية.

فتكون الكيفية التي لهذا تؤثر في الكيفية التي لذلك، والتي لذلك في الكيفية التي لهذا حتى لا يكون الشيء الواحد عند مقهوريته قاهرا ومكسورا كاسرا.

وقوله "متشابه في جميع الأجزاء"، معناه أن الكيفية المزاجية المتوسطة لا تختلف في جميع أجزاء الممتزج، حتى تكون سخونة بعض الأجزاء أشد من سخونة البعض الآخر وبرودته من برودته وكذا رطوبته ويبوسته.

وإذا كانت الكيفية المزاجية غير متشابهة في جميع أجزاء الممتزج كان ذلك تركيبا لا مزاجا. وهذا التعريف يتناول المزاج الأول. والثاني: فإن المزاج الأول هو المركب من العناصر الأربعة ولا يكون إلا طيعيا.

وأما المزاج الثاني والثالث، فصاعدا فقد يكون طيعيا، كمزاج الإنسان المركب من أعضائه الآلية وغيرها، وكل منها مركب من الأعضاء المتشابهة، كاللحم والعظم والعصب، وهي مركبة من الأخلاط المركبة من الأغذية المركبة من العناصر، وهي المزاج الأول وما عداها.

فأمزجة ثانية طيعية، والمزاج الثاني صناعي، كالسكنجيين.

قوله: وإذا علمت أن الصور التي فرضوها.

أقول: قد عرفت أن الشيخ، فيما مرّ، أبطل الصور النوعية والجرمية الجوهريين اللذين أثبتهما المشاءون.

فلا يكون الفعل بالصور الجوهرية الطبيعية، كما هو رأى المعلم الأول

وأتباعه. بل الحق أن الفعل والانفعال لا يكونان الا بالكيفيات الأربع التى تشد وتضعف بالمزاج، وإذا بطلت الصورة الطبيعية بطل ما يقوله جماعة المشائين أن صور العناصر باقية فى الممتزج وإلا كان فسادا لا مزاجا.

وأما حاصل الفرق بين المزاج والفساد، على رأى المبطلين للصور، أن الفساد تبدل البسائط وانقلابها؛ وأما المزاج فإنه توسط مجتمعات لا غير.

ومذهب الأوائل من الحكماء العظماء أن الجواهر الجسمانية إنما تختلف بالأعراض دون الفصول الجوهرية، كما يقوله أتباع المشائين.

ويحصل من هذه المركبات المزاجية المواليد الثلاثة: الحيوان، والنبات، والمعادن، والبرازخ المعدنية الشريفة، وهى الحاصل من العقول الفاضلة يحصل فيها نور إشراقى وبصيص نورانى وقوة وثبات يتشبه بذلك الأجرام الفلكية المحكمة والثابتة والأنوار الفائضة، كالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخج والذهب والفضة، وغيرها من الجواهر الشريفة.

وكذلك تصير محبوبة للنفوس الناطقة مفرحة لها فيها عز وشرف لمن كانت عنده لأجل كمال ثباتها ولما فيها من الأنوار المناسبة للمحبة، أعنى البصيص النورى والبريق الإشراقى.

ولما كان القلب على أكثر المولدات الجوهر الأرضى لافتقارها إلى حفظ الأشكال والقوى كان النور المجرد القاهر الذى هو رب نوع الأرض المسمى عند الفرس "أسفندارمذ" كثير العناية بالأرض.

ولما كان صنمه الأرضى منفعلا عن جميع المجردات والأجسام لنزول رتبته عن مراتب باقى الأنوار المجردة القاهرة كان حصه "كدبانوئية

أسفندارمذ " وتديره عن كل صاحب صنم، إنما هو حصة الإناث فكما أن صنمه أسفندارمذ هو الأرضى منفعل عن الجميع وجب أن يكون أسفندارمذ منفعلا عن جميع الأنوار القاهرة، كأنفعال الإناث عن جميع الذكور. وطبيعة كل شيء إذا أخذت غير الكيفيات الأول المحسوسة، فهي عبارة عن النور المجرد القاهر رب النوع الذى يكون ذلك الشيء صنمه على ما عرفت. ويسمى صاحب إخوان الصفا الطبائع "الملائكة" المدبرة للعالم.

وأرسطوطاليس يقول أن الطبيعة مبدأ أول للحركة ما هى فيه وسكونه بالذات وقد عرفت فائدة قيوده فيما سلف.

وزعم يحيى النحوى أن هذا ليس بجذ إذ لا يدل على الطبيعة، بل على فعل الطبيعة. فالحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية فى الأجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبر لها وهى مبدأ الحركة وسكونها بالذات وهى تفعل لغاية ما إذا بلغها أمسكت.

ولما كان أكمل الأمزجة وأتمها هو مزاج الإنسان هو خلاصة الأمزجة وأعدلها. فلذلك استدعى من النور القاهر الواهب الصور كمالا هو النفس الناطقة المجردة.

فإن الأنوار القاهرة لما امتنع عليها التغيير والتبديل إذ غيرها لا يكون لتغيير القابل، إذ لا قابل لها فتغيرها إنما يكون لتغيير الفاعل لها وهو نور الأنوار المستحيل عليه ذلك وعليها.

فإذا حصل منها شيء بعد إن لم يكن، فيلزم أن يكون ذلك الاستعداد القابل المتجدد بسبب تجدد الحركات الفلكية الدائمة لا لتغيير الفاعل.

ويجوز أن يكون الفاعل تاما فى الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل ، فبقدر ما يحصل فى الشئ من الاستعداد المعتدل يقبل من الصور وهيئات التى ذكرنا فى النسب العقلية الموجودة فى الأنوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة فى الأنوار الكوكبية الوضعية التى للثوابت ما يليق باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك .

ويحصل من بعض الأنوار القاهرة الفاضلة ، وهو صاحب طلسم النوع الناطق ، وهو الإنسان ، وهو نور مجرد عقلى قريب من النور الأول ، وهو عظيم من عظماء رؤساء الملوك الأعلى : روانبخش ، روح القدس ، جبرئيل ، واهب العلم والتأييد ، معطى الحياة والفضيلة التامة على مزاج الإنسان الاعدل الأتم نور مجرد عقلى ، وهو النفس الناطقة المتصرفة فى الأبدان البشرية والمدبر للصياصى الإنسية "أسهفبذ الناسوت" ، وهو الذى يشير إلى نفسه بالأنائية أفلاح من كملّه ونزّهه عن الميل إلى الجانب الأدنى وخاب من ضيعه ودنسه بالجهل والميل إلى اللذات البدنية والراحات الجسمانية .

قوله : وليس هذا النور موجودا قبل البدن .

أقول : ليست النفس الناطقة الإنسانية موجودة قبل وجود البدن وحدوثه ، إذ لكل واحد من الأشخاص ذات مدركة نورية تعلم نفسها وجميع أحوالها الخفية على غيرها من النفوس .

ويلزم من ذلك أن لا تكون النفس واحدة بالعدد مدبر جميع الأبدان ، إذ لو كان كذلك لكان ما أدركه زيد أدركه جميع أشخاص الإنسان ، والتالى باطل فكذا المقدم .

ووجه اللزوم أن المدرك المنفرد فى الإنسان ليس إلا النفس الناطقة .

فمتى كانت واحدة بالعدد لزم أن ما يدركه واحد يدركه الكل ، وبطلان التالى
ظاهر .

إذ ما يدركه واحد من العلوم والأحوال الخفية ليس مدركا لغيره ،
فالنفوس إذن كثيرة بالعدد واحدة بالنوع .

قوله : فقبل البدن .

أقول : لما فرغ من بيان أن النفوس كثيرة شرع الآن فى بيان أنها حادثة
بحدوث البدن غير قديمة ، فقال انها لو كانت قديمة موجودة قبل الأبدان فإما
أن تكون : واحدة أو كثيرة ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

واللزوم بين إذ كل ما له ذات موجودة ، فبالضرورة إما أن يكون واحدا ،
أو كثيرا ، وبيان بطلان التالى . أما القسم الأول منه وهى الواحدة .

إنها لو كانت قبل التعلق بالأبدان واحدة فبعد التعلق أن بقيت واحدة
كما كانت قبل التعلق ، كان كما ذكرنا ما يكون مدركا لواحد من الناس مدركا
للـكل ، وليس كذلك .

وإن انقسمت وتجزأت وصارت متعددة عند التعلق البدنى كانت متقدرة ،
فتكون جسما ، إذ التجزى إنما هو من خواص الأبعاد ، وهى مجردة عن المواد
لا يمكن تعددها بعد الوحدة ، وليست قبل التعلق البدنى كثيرة أيضاً .

إذ كل كثرة لا بد لها من مميّز لا يجوز أن يكون ذلك المميز نفس
ماهيتها لتساوى النفوس فى تمام الماهية ولا داخلا فيها ، لأنها بسيطة لا جزء
لها ولا خارجا عنها ، إذ لو كان الخارج المميّز لازما للماهية كان متفقا فى
الـكل ، وحينئذ يمتنع تمييزه لغيره .

وإن كان مفارقاً فهو غير موجود للنفوس المجردة قبل التعلق، إذ العوارض المفارقة إنما تكون في المواد والنفوس لا مادة لها غير البدن ولا بدن لها قبل البدن.

وإنما قلنا أن العوارض إنما تكون بسبب المواد لأن العرض المفارق لا يخصه الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع أفراد النوع بالنسبة إليه، فالمتخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة توجب اختصاص ذلك العرض به ولا يمكن أن يمتاز النفوس قبل التعلق البدني بعضها عن بعض، لشدة النورية وضعفها، لأنها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، إذ فوقها الأنوار المجردة وهي أشد نورية منها.

فإذا تنهت الشدة ولم تنهى النفوس لزم أن يكون لكل رتبة من الشدة غير المتناهية حيث لا يمكن التمييز بينها أصلاً، فلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق والتصرف في الأبدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن.

قال الشيخ:

طريق آخر: أن كانت موجودة قبل الصياصى، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض، ولا اتفاق ولا تغير فيه، فتكون كاملة، فتصرفها في الصيصية يقع ضائعاً.

ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصيصية، والاتفاقات، أعنى الوجوب بالحركات، إنما هو في عالم الصياصى، فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات، وليس في عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف.

وما يقال "إن المتصرفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها"

كلام باطل، إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات والتغيرات على ما علمت .

أقول : هذه حجة ثانية على أن النفوس ليست قديمة موجودة قبل الأبدان . فبرهانه انها لو كانت موجودة قبل البدن وهى مجردة عن المادة بالكلية، فليس بينها وبين المبادئ العقلية والأنوار القدسية حجاب .

لأن الحجب إنما تكون من توابع التعلق البدنى، وفرضناها مجردة بالكلية عن جميع العلائق، فيجب انتقاشها بالكمال الخاص بها دائماً إذ لا حجاب ولا شاغل يمنعها عن عالم النور البحت . ولا اتفاق ولا تغير فى ذلك العالم العقلى، فتكون كاملة فى ذلك العالم فتصرفها فى الأبدان بعد ذلك يكون ضائعاً والعناية الأزلية تأبى ذلك .

ثم لو كانت موجودة قبل البدن، فلا أولوية لتخصص بعض الأبدان ببعض النفوس دون البعض الآخر بحسب الماهية، وأما الوجوب بالحركات، فلا يكون إلا فى عالم الأجسام، فإن البدن يستعد بالحركات الفلكية .

وذلك لا يمكن وجوده فى عالم الأنوار المجردة المحضة الذى لا اتفاق فيه ولا تخصص، والذى قاله بعض الحكماء أن المجردات ربما سئح لها حال يقتضى هبوطها عن مراتبها، فحيثئذ تعلق بالأبدان، فكلام فاسد . فإنه إنما يهبط لتجدد يوجب ذلك ولا تجدد فى عالم الأنوار المجردة كما يكون فى عالم الحركات والاتفاقات .

قال الشيخ :

حجة أخرى : هى أن الأنوار المدبرة أن كانت قبل البدن، فنقول : إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً، فليس بمدير، ووجوده معطل وإن لم يكن فيها

ما لا يتصرف، كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نورا مدبرا
وكان الوقت قد وقع فى الأزل.

فكان ما بقى فى العالم نور مدبر، وهو محال.

أقول: لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان غير متصرفة فيها ولا
مدبرة لها أصلاً لكانت معطلة فى الأزل، ولا معطل فى العالم.

فإن الأفعال الإلهية الصادرة عنها بواسطة الأنوار العقلية والحركات
الفلكية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية
والجسمية لكل ذى كمال.

ولما كانت الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كمالاتها، أعنى التجرد
المحض، بواسطة تدبير الأبدان وهى غير مدبرة أصلاً، فىكون حيثئذ وجودها
معطلاً.

وإن كان الكل متصرفاً فى الأبدان، فبالضرورة يأتى وقت يقع فيه
الكل، فلا يبقى فى العالم نور مدبر لبدن، وهو محال.

قال الشيخ:

طريق آخر: وإذا علمت أنه لا نهاية للحوادث واستحالة النقل إلى
الناسوت، ولو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية فاستدعت
جهات غير متناهية فى المفارقات، وهو محال.

أقول: قد ظهر لك: أن وجود المبدأ الأول لا أول له، فلو كانت
النفوس قديمة متقدمة على الأبدان لزم أن تكون غير متناهية، فتفتقر إلى

جهات غير متناهية ويعود الكلام إلى تلك الجهات غير المتناهية حتى يلزم أن يكون فى عالم العقل علل ومعلولات لا تتناهى مجتمعة، وهو محال .

وذهب أفلاطون إلى أن النفوس قديمة لأن علة النفس أن كانت موجودة قبل البدن بتمامها، فيجب أن توجد قبل البدن .

وإن كانت غير موجودة بتمامها قبل البدن، فيتوقف وجودها على البدن لأنه محل تصرفها، فيجب بطلانها عند بطلان البدن، إذ هو جزء علة أو شرط علة والبرهان قد قام على بقائها وبقاء علتها الفياضة .

فلذلك يجب وجودها قبل البدن وحيث لا يكون البدن علة لوجود النفس، بل شرط لتصرفها، فيكون كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها، كالمغناطيس والحديد، وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا بل يجوز أن يكون أحدهما متقدما وهو موافق لأرباب الشرائع وبعض المشايخ .

وقد قال، ﷺ، "خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام" ؛ وقوله "الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف" ؛ ويظهر بما سلف من القواعد وبما سيأتى تحقيق هذا، إن شاء الله تعالى .

قال الشيخ:

فصل

[فى الحواس الخمس الظاهرة]

الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنها هى الأنوار من الكواكب وغيرها، ولكن اللمس أهم للحيوان، والأهم غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.

أقول: الحواس تنقسم إلى ظاهرة وباطنة فالظاهرة خمسة:

الأول، اللمس وهو أهم الحواس. فلا يبقى الحيوان بدونه، فيقرب به من المنافع وتقرب من المضار.

ولا يختص اللمس بعضو معين، كباقي الحواس، بل هو مبثوث فى جميع البدن. وإدراك القوة اللامسة للكيفيات إنما هو بحصول المماسسة والواسطة المؤدية للكيفيات الملموسة يجب خلوها عنها، إذ المشابهة لا يحصل منها الانفعال والشعور.

والآلة المؤدية للملموس لما لم تخل عن الأربع فلا بد من إدراكها للأطراف بالتوسط المزاجى، فكلما قربت الآلة من الاعتدال كانت ألطف وأتم فى إدراك الملموسات، فتدرك الكيفيات الأول والأربع: الثقل والخفة والملاسة والخشونة. وأما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة، فالإحساس بها تبع للكيفيات. والقلب أقوى الأعضاء هنا.

لأنه مبتدأ له فيحس بنفسه ولا يحصل فى قوة من القوى صورة محبوبة

أو مكروهة إلا وتنفع الروح عنها ويتغير مزاجه، فإن استحال إلى كيفية ملائمة للقلب التذّ وإلا تألم. والمحسوسات اللمسية هي أقوى اللذات والآلام البدنية.

القوة الثانية، الذوق وهي تلو اللمس في المنفعة وهو مفتقر إلى الملامسة، كاللمس إلا أن نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة ولا تكفى في الطعم دون متوسطة تقبل الطعم وتخلو عنه.

وهي الرطوبة اللعابية العذبة فإن خالطها طعم آخر شأن ذلك طعم الوارد وليس تكيف الرطوبة بالطعم الوارد بانتقال الطعم إليها فإن الأعراض لا تنتقل بل تخالط ذى الطعم بعد الرطوبة لإفاضة الطعم عليها من العقل والطعوم تسعة، إذ الفاعل لها إما حرارة أو برودة أو متوسط.

والقابل للطعم إما لطيف، أو كثيف، أو معتدل. فإن علمت الحرارة في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة؛ وإن علمت البرودة في الكثيف حدثت المفوضة، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل القبض.

وإذا عمل المعتدل في الكيف حديث الحلاوة وفي اللطيف الدسومة، وفي المعتدل التفاهة. والذوق أهم الحواس بعد اللمس، لأن الغذاء إنما هو بدل ما يتحلل فلولا قوة الذوق لم يتناول الغذاء فيؤدى إلى هلاك الحيوان.

والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة التي لا طعم لها.

القوة الثالثة، الشم وهي قوة مودعة في زائدتى مقدم الدماغ ويدرك بها

الروائح بواسطة جسم لا رائحة له، كالهواء والماء الحاملين للروائح، وفساد مزاج الزائدتين الموجب لذهاب الشم يدل على انهما محل لقوة الشم.

وقيل: إن إدراك الرائحة بتحليل أجزاء الجسم ذى الرائحة فيتجزى ويخالط الهواء ويصل إلى الشم، إذ لو لم يتحلل منه شيء كما كانت الحرارة وما يهيئها من ذلك ويتبخر بما يذكي الروائح.

وأجيب بأن الروائح الواصلة إلى المجالس الفسيحة لو كانت بالتحلل لبعض الجسم ذو الرائحة وكيف تنتشر من المسك اليسير من الأبخرة المتحللة في الزمان القصير ما ملأ الأمكنة العظيمة.

وقيل: إن الرائحة تتأدى إلى الشم لاستحالة الهواء المتوسط وانفصاله من الرائحة دون تخلل شيء ولولا ذلك لم تنتشر الروائح في المواضع الفسيحة في زمان قصير.

وقيل إن الرائحة تتأدى إلى الشم بفعل الجسم ذى الرائحة في الجسم الذى لا رائحة له دون فعله في الجسم المتوسط بينهما، بل المتوسط يمكن من فعل أحدهما فى الآخر.

وإلا فكيف يمكن أن يتخلل من ذى الرائحة أجزاء تسافر مائة فرسخ أو أكثر.

وقد حكى أرسطوطاليس أن الرخم سافرت لروائح الجيف إلى يونان من مسيرة أيام.

والصواب أن الشموم قد يكون نفس البخار المتحلل، كالعود المحترق، وقد يكون نفس الهواء الذى استحال من ذى الرائحة كروائح المسك

والاستحالة لها مدخل فى الإدراك إلا إذا افتننا الكافور بالتبخير انتشرت رائحة ووصلت إلى حد معين وعند نقله من مكان إلى مكان دون تبخير تبلغ رائحته أضعاف ما وصل إليه التبخير، ولولا أن الهواء استحال لم يكن كذلك.

ويجوز أن يكون الناقل للروائح إلى الرحم الرياح القوية أو أن الرحم أدركت الجيف من الجو العالى بالبصر.

القوة الرابعة، السمع؛ وهو قوة مودعة فى العصب المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وماهية الصوت.

وهى الكيفية المدركة بحس السمع، غنية لظهورها وسببه تموج الهواء لا بحركة انتقالية بل حالة شبيهة بتموج الماء الحادث بصدمة بعد صدم وسكون بعد سكون، ويحصل التموج اما من مس عنيف، وهو القرع.

أو من تفريق وهو القلع؛ وإنما قيد المس بالعنيف لأن الصوت المقروع ولا يظهر له صوت، وكذا قلع الخشبة المغروزة فى قطن والقرع والقلع يقتضيان التموج لأنهما يلجئان الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة القرع أو التلويح الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف على كيفية مخصوصة.

فيحدث الصوت على كيفية مخصوصة ويسمع عند وصول التموج إلى الصماخ لاختلاف وصول الأصوات إليه بحسب اختلاف هبوب الرياح، ولأن المتكلم من طرف أنبوبة موضوعة على إذن إنسان لا يسمعه.

ثم الوصول لا يكون دفعة، فإنا نرى ضربة المعلول من البعد فى آن ولا يسمع الصوت إلا بعد زمان.

وقيل : بأنه يقتضى أن لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام لها . وإن كانت فلا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها ولأن الحامل لها أن كان مجموع الهواء فإن تأدى إلى واحد فلا يسمع غيره ، إذ الصوت ما وصل دفعة إلا إليه أو كان الحامل كل جزء منه لزم أن يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الأجزاء الكثيرة إلى صماخه .

وجوابه : أن الجدار أن خلا عن المنافذ بالكلية استحال السماع والحروف تتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه وحينئذ لا يكون التمرج الفاعل للحروف محيطا بكل أجزاء الهواء دون أجزاءه .

بل الحق أن كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فإى جزء من تمرج الهواء وصل إلى الصماخ دفعة حصل الشعور بالكلية ، وليس الصوت نفس القرع والقلع لإمكان تعقل الصوت بدونهما ولبقائه بعد الفراغ عنهما ولإدراكهما بالبصر دون الصوت .

وليس الصوت نفس الحركة المتموجة لإمكان تعقل الصوت بدونهما ، بل الصوت أمر عارض للحركة الفرعية أو العقلية فإذا انتهت التمرجات الهوائية والمائية إلى الصماخ ، وفى تجويفه هواء راكد موجته وشكلته بشكل نفسها ثم وقع على جلده ممدودة على العصبية المعقودة . كمد الجلد على الطبل ، فيحصل الشعور .

وإذا لم يكن القرع والقلع داخلتين فى ماهية الصوت ، فتكون أسبابا مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب المتمم والمشكل للصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين ، وكذا الشم والذوق وغيرهما .

القوة الخامسة ، البصر ؛ قد مرّ أن الرؤية ليست بخروج الشعاع من العين

لا يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال .

بل الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر، أعنى العين التى فيها رطوبة صافية شفافة صقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقى حضورى على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة. والسبب فى رؤية الواحد اثنان على رأى أصحاب الشعاع، انكسار أوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الواحد كائنين متباينين .

وعلى رأى أصحاب الانطباع فسببه انتقال الآلة المؤدية للشبح الذى فى الرطوبة إلى ملتقى العصبتين المجوفتين، فلا يتأدى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهى كل منهما إلى جزء من الروح الباصر .

فحينئذ ينطبع من كل شبح خيال واعتبر بلمس حمصة بإصبعين متلويتين أوان الحركة الروح يوجب ارتسام الشبح فيه قبل التقاطع، فيرى لذلك شبحين كما يرتسم من الشمس شبح فى الماء الراكد مرة واحدة وفى التموج مرارا كثيرة .

والعلة فى رؤية الأبعد أصغر والأقرب أكبر على قاعدة الانطباع، أن إلا بعد ينطبع فى جزء أصغر والأقرب فى جزء أكبر، فإذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية إلى المبصر على هيئة مخروط مبدأه الجليدية دائرة صغيرة على قدرها ومنتهاه المبصر .

وتلك الخطوط على هيئة مثلثات متسعة إلا سافل ضيعة الأعلى، فكلما أقرب المبصر عظمت الزوايا التى عند البصر فيرى المبصر كذلك .

وكلما بُعد استدقّ المخروط فتضيق الزوايا مع دائرة المخروط التى عند البصر، فيرى المبصر صغيرا ويزداد الصغر بازدياد البعد إلى أن تنمحي الصورة بالكلية، كما هو عند البعد المفرط.

ولما كانت محسوسات البصر هى الأضواء والألوان من الكواكب وغيرها والألوان، فهى أشرف من سائر المحسوسات، إلا أن اللمس للحيوانات، لما كان أهم من غيره لما عرفته.

والأهم غير الأشرف. والمسموعات ألطف من المبصرات من وجه آخر، فإن الأصوات الموسيقية الملهمة المطربة تشوق النفس إلى وطنها الأصلي وعالمها العقلى وترفعها عن الأمور الدنيوية إلى الأمور العلية وتشوق إلى الكمالات العقلية والعملية.

وكان لصناعة الموسيقى عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما من الأمم خطب عظيم وعناية كثيرة.

قال الشيخ:

فصل

فى بيان أن لكل صفة من صفات النفس نظيرا فى البدن

وإذا علمت أن النور فياض لذاته، وإن له فى جوهره محبة لسنخه وقهرا على ما تحته، فيلزم من النور الأسهفبذ فى الصياصى الغاسقة بسبب قهره قوة غضبية، وبتوسط محبته قوة شهوانية.

وكما أن النور الأسهفبذ يشاهد صورا برزخية، فيعقلها ويجعلها صورا

عامّة نورية تليق بجوهره، كمن شاهد زيدا وعمرا وأخذ منهما للإنسانية صورة عامّة تحمل عليهما وعلى غيرهما، يلزمه فى صيصيته قوة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلها إلى شبيه جوهر المغتذى.

ولولا هذه لتحلل بدن الإنسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده. وكما أن فى سنخ النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه فى صيصيته قوة توجهه صيصية أخرى ذات نور، وهى المولدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه دائما فتقطع قدرا من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر.

وكما من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة ويستكمل بالهيئات النورية ويخرج من القوة إلى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة فى الأقطار على نسبة لائقة وهى النامية.

ثم تخدم الغاذية جاذبة ثانيها بالمدد، وما سكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهيه وتعدّه للتصرف، ودافعة لما لا تقبل المشابهة.

وهذه القوى فروع النور الأسهفبذ فى صيصيته، والصيصية صنم للنور الأسهفبذ، فتحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدل على تبايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض.

واختلاف الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والإنسان يستوفى قوى الحيوان والنبات.

أقول: قد عرفت غير مرة أن النور كله حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالعوارض، وأنه نفس الظهور المحض والإشراق الصرف.

وإنه لذاته يقتضى الفيض لا لأمر خارج عن ذاته. وعرفت أيضاً أن

النور له فى ذاته وجوهره محبة لأصله وسنخه الذى هو فوقه، وإن له قهرا واستيلاء لفرعه ومعلوله الذى تحته .

وإذا كان ذلك فى العالم الأكبر فيلزم مثله فى العالم الأصغر الذى هو الإنسان فإن النور الأسهفبذ، أعنى النفس الناطقة، يلزم أن يفيض فيه فى الصياصى الغاسقة، وهى الأبدان الظلمانية.

بسبب قهره على ما تحته من البدن وقواه المظلمة قوة غضبية تهرب بها عن المضار. وكذلك يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب بها الملائم.

فإن القوى الحيوانية تنقسم إلى: مدركة إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة؛ وإلى محرّكة. وتنقسم إلى محرّكة على أنها باعثة.

وإلى محرّكة على أنها فاعلة. فالمحرّكة الفاعلة هى القوة المنبعثة فى الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات لجذب الاوتار والرباطات وإرخائها وتمديدتها.

وأما القوة الباعثة، فهى القوة الشوقية المنفعلة عن عقل أو تخيل أو حس والشوق غير الإدراك، فإنّا قد ندرك شيئا ولا نشاق إليه.

والشوق قد يكون ضعيفا، وقد يكون قويا يوجب الإجماع وهو مغاير للشوق، إذ قد يشتد الشوق إلى شىء ولا يجمع على الحركة إليه.

فإذا حصل الإجماع أطاعت القوى المحركة المشنجة للعضل والمرسلة لها. والقوى المحركة ليست نفس الإجماع والشوق، إذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون الشوق والإجماع الذى هو عدم جازم بعد التردد فى الترك والفعل

وهو المُسمّى "إرادة" و "كراهة" ، والقوة الشوقية أن كانت حاملة للحيوان على طلب الملائم فهي "الشهوانية" وإن حملت على طلب الغلبة ودفع ما لا يلائم فهي "الغضبية" .

ولما كان النور الأسهفبذ الناطق يشاهد صورا جسمانية برزخية فيعقلها بأن يجرد صورها عن موادها الظلمانية ويجعلها صورا عقلية محضة عامة نورية تليق بجوهر النفس الناطقة الذى هو محل لتلك الصور العقلية المجردة عن المواد .

وحيث أن يلزم أن يكون جوهر النفس نورا عاما مجردا غير متقدر يناسب الصور المجردة العامة النورية ، كما إذا شاهدنا زيدا وعمرا وغيرهما من الأشخاص ، فأخذنا منهما للإنسانية صورة مجردة عامة تحمل على زيد وعمرو وغيرهما من الأشخاص الإنسانية .

فيلزم أن يكون فى بدنه وصيغته قوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهى التى تحيل الأغذية المختلفة الجواهر كلها إلى شبيه جوهر المتغذى ، ولولا وجود هذه القوة فى الحيوان لتحلل بدنه لعدم بدل ما يتحلل فما كان يستمر وجوده .

ثم لما كان فى سنخ النور التام واصله أن يكون مبدأ لنور آخر ، كالأنوار المجردة القاهرة ، فإن بعضها مبدأ لبعض كما عرفت . فيلزم أن يكون فى صيغته النور الأسهفبذ وبدنه قوة تقتضى وجود صيغته أخرى ذات نور مجرد يتعلق بها وتسمى "قوة مولدة" ، وهى التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصية .

فتقطع قدرا من المادة التى هى خلاصة الإخلاص فتجعله مبدأ لشخص

آخر ولما كان فى سنخ النور الأسهفبذ وأصله أن يزداد بالأنوار السانحة العرضية يستكمل بالهيئات النورية الفائضة من الأنوار المجردة ويخرج بذلك من حدة القوة إلى الفعل .

فيجب أن يحصل منه فى الصيصية البدنية قوة توجب الزيادة فى الأقطار الثلاثة على النسبة اللائقة وهى النامية .

واعلم أن النبات والحيوان يشتركان فى التغذى والنمو والتولد . وقيل أن هذه القوى الثلاث هى النفس النباتية .

وقيل : إنها صورة هى مبدأ لهذه القوى الثلاث ويدل على أنها غير الجسمية وغير الصورة النوعية وعدم عمومها فيها ، فالقوى إنما تحصل لصورة خاصة تتبع الأجسام المزاجية .

فالمزاج معد لحصول الصور . وعلة احتياج النبات والحيوان إلى القوى الثلاث .

لأن كمال الأشخاص باعتبار المقدار إنما يكون على التدرج ، فيفتقر إلى النامية وهى الموصلة إلى الكمال المقدارى . وباعتبار التحلل فيها مفتقر إلى الغازية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار فسادها يفتقر إلى المولدة الحافظة للأنواع بالتعاقب .

والأفعال الغازية الثلاثة : إحالة الغذاء إلى أحوال مختلفة ، فتجعله خلطا ثم تجعله شبيها بجواهر المتغذى من الأعضاء ثم تجعل الشبيه ملصقا بالعضو بدل ما تحلل ، فالغازية قوة تتصرف فى مادة الغذاء لتجعله إلى شبيه جوهر المتغذى .

القوة الثانية : النامية، وهى التى توجب الزيادة فى أقطار الجسم الثلاث على التناسب الطبيعى لتبلغ كمال النشو، فيخرج بقولنا توجب الزيادة فى أقطار الجسم الثلاث الزيادات الصناعية فإنه إذا أخذ قدرا من الجسم وزيد فى جهته نقص من الأخرى .

ويخرج بالتناسب الطبيعى زيادات الورم وليبلغ إلى كمال النشو عن السمن الذى هو زيادة فى أجزاء المتغذى لا على نسبة محفوظة فى الأقطار البالغ بها غاية النشو، والسمن ربما كان مع فناء النمو .

كما فى الشبع، وإنما يكون النمو بمداخلة الوارد على البدن ونفوذه فى خلل الجسم بالدفاع ما يرد عليه على التناسب .

والفرق بين الغذائية والنامية أن الغذائية توجب إحالة الغذاء إلى شبيه جوهر المتغذى يدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الأقطار الثلاث على التناسب فيوزع الغذاء على خلاف فعل الغذائية فيستلب جانبا من البدن ما يحتاج إليه من الغذاء ويزيده فى جهة أخرى مستخدمة فى هذا الفعل للغذية .

ولو كانت الغذائية وحدها تشوب فى هذا الفعل القوة الثابتة المولدة؛ وفعلها الأول تخليق البذور وتطبيعها وتشكيلها وفعلها الثانى إفادة أجزاء البذور هيئات تناسبها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة وهى تجذب بالدم من العروق إلى النشيين .

فيتغير فيها تغيرا يستعد لقبول صورة النطفة؛ وكذا الحال فى جميع البذور وذلك بعد تعفنها والعفونة عليها مدار الكون والفساد وتخدم الغذائية أربع قوى جاذبة توجد فى جميع الأعضاء، فالمعدة تجذب الطعام من الغم

إليها بالقوة الجاذبة إذ ليست حركة الطعام إرادية لعدمها فيه ولا طبيعة وإلا لم يمكن المنكوس البلع فهي قسرية تجذب القوة الجاذبة من المعدة، وكذلك جذب الرحم المنى بهذه القوة وماسكة تمسك الغذاء لتصرف فيه الهاضمة فيقتضى احتواء المعدة على الغذاء من جميع الجوانب دون الفرج.

سواء كان الغذاء قليلا أو كثيرا إلا إذا كانت الماسكة ضعيفة تعجز عن الاحتواء فتحدث القراقر وإذا شَرَحْنَا المعدة بعد الأكل وجدناها محتوية على الطعام، وذلك دليل على وجودها؛ والهاضمة هي المحيلة للغذاء والمغيرة له ليصلح أن يكون جزءا من المتغذى فيقبل أثر الغذائية.

فأولها الانهضامات فى الفم لإنضاج الحنطة المضوغة للدماغ دون المطبوخة.

وثانيها فى المعدة والأمعاء فيصير كماء الكشك السخين.

وثالثها فى الكبد المشتملة على الغذاء المنهضم فيتميز فيها الأخلاط.

ورابعها فى العروق فيصير الغذاء فيها شبيها بالمتغذى ودافعة، تدفع ما لا يحتاج إليه العضو ويدل على وجودها مشاهدتنا للأمعاء عند التبرز.

كأنها تريد الخروج لدفع ما فيها؛ والغاذية والنامية يخدمان المولدة فالغاذية تمدّها بالغذاء والنامية تخدمها بالتمديدات المشاة وكل هذه القوى فروع للنور الأسهفبذ الناطق فى الصيصية البدنية.

والصيصة البدنية سبب للنور الأسهفبذ الناطق كما كان كل نوع صنما لنور عقلى قاهر، فتحصل هذه القوى من هذا النور العقلى الأسهفبذى باعتبارات مختلفة فيه مع شركة أحوال البرازخ الجسمية.

والقوة عندهم هي مبدأ أثر والأجسام والأغراض لا تؤثر الاستقلال بل تعد ولما كانت القوى بأسرها أغراضا فهي تعد القابل لحصول أثر فيه من العقل المفارق.

وقد عرفت مما سلف أن المبدأ للتغذى والنمو والتوليد وسائر القوى ليس أمرا جسمانيا لانه متخلل لا يحفظ شيئا والقوة الواحدة البسيطة لا يحصل عنها أفعال مختلفة، بل هو أمر عقلي نوري يسمى "رب النوع".

وليس في الصيفية الإنسانية الأصول هي قوى تجذب في لبدن جذبا أو دفعا أو نصفا والمبدأ أمر خارج وللنفس المتعلقة بالبدن المستعد لحصول القوى والآثار فيه مدخل.

ويدل على تغاير هذه القوى بقاء الغاذية والمولدة بعد النامية واختلاف الآثار والغاذية هي التي تبقى عمالة إلى حلول الأجل، والإنسان لما كان أكمل الموجودات الأرضية لا جرم استوفى جميع قوى الأجسام

من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات العقلية والنفوس القدسية، فالإنسان نسخة مختصر من العالم الأكبر فيه جميع ما فيه. فإذا عرف الإنسان نفسه وبدنه إلى ما هو عليه في الوجود فقد أحاط بالموجودات علما.

قال الشيخ:

فصل

فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى]

النور الأسهفبذ لا يتصرف فى البرزخ إلا بتوسط مناسبة ما، وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه "الروح"، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية.

وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فإن المقتصد الصافى له ذلك، وغيره من العنصریات يصير مظهرًا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الأشكال والصور.

وفيه اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضا المناسبة للنور العارض. وإذا لم يكن فى أعداد نوعه الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد.

فقد أتى على جميع مناسبات النور. فإن الفضاء لم يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد إلى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعى وحفظه، فناسب من هذا الوجه.

والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهرًا لمثال النير والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدد فى جميع البدن، وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الأسهفبذ فى البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح.

وما به الحس والحركة هو الذى يصعد إلى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النورى، ويرجع إلى جميع الأعضاء.

ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد روحا نورانيا، مفرحا، أعنى من جملة الأغذية ومناسبة النفوس مع النور متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار.

والحيوانات كلها تقصد النور فى الظلم وتعشق النور. فإن النور الأسهفبذ وإن لم يكن مكانيا ولا ذا جهة، إلا أن الظلمات التى فى صيصيته مطيعة له.

أقول: النور الأسهفبذ العقلى الناطق لما كان مجردا عن المواد الجسمانية منزها عن الحلول والأمكنة غير داخل تحت الزمان.

وما هذا شأنه كيف يمكن أن يتصرف فى الأجسام الكثيفة المظلمة؟ وكيف يدبرها التدبيرات المختلفة؟

وهو نور مجرد محض لا ظلمة فيه من حيث ذاته والشئ لا يقارن ولا يتصرف فيما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف يناسب الكثيف واللطيف اللطيف.

ولما تعلق النفوس الناطقة بالأبدان فلا بد لها من مناسبة معها وليس فيما يشتمل عليه البدن ألطف من الروح الحيوانى والنفسانى للطفه وكثرة ما فيه من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالأبدان.

وقد ذكر الشيخ عدة مناسبات للروح إلى النور الأسهفبذ فيصدق قوله أن "النور الأسهفبذ لا يتصرف فى البرازخ إلا بتوسط مناسبة ما وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه "الروح"، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب".

واعلم أن الروح جرم لطيف حار شفاف يحدث من لطافة الأخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة وتولده ومنبعه من التجويف الأيسر من القلب، فإن الدم المنجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب يعمل فيه الحرارة القلبية ويهضمه ويغيره وحيثئذ يتميز البخار الروحي عن ذلك الدم ويسرى إلى التجويف الأيسر وتعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحا حيوانيا، وهو يضرب إلى شبه الأجرام السماوية للطفه وشفيفه ونوريته. ولذلك صار هو المتعلق الأول للنور الأسهفبذ العقلى، فهو بطبعه يميل إلى الأضواء ويهوش ويفرح إذا أبصر الأنوار ويستوحش من الظلمات، فالأنوار تناسبه والظلم تضاده.

وتفرح النفوس بالنور يصطاد الحيوانات بالنيران والأضواء فى الليالى المظلمة، فإذا زادت الأنوار ألفت نفسها إلى الاعداء الذين عندهم الأنوار. وحامل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح المتولد فى التجويف الأيسر، وهو المسمى "روحا حيوانيا" والصاعد منه إلى الدماغ فى الشرايين المعتدل تبريده عند ترده فى تجاويفه لبرد الدماغ، فحيثئذ يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة.

ويسمى حيثئذ "روحا نفسانيا" ومنه يُفاض إلى جميع الأعضاء المدركة والمحركة فيحصل به الحس والحركة وتستعد لقبول القوى البدنية من واجبها والسائر منه إلى الكبد فى الأوردة يسمى "روحا طبيعيا" وبه تتم الأفعال النباتية.

وهذا الروح الحيوانى الذى هو المتعلق الأول للنور الأسهفبذ الناطق فيه

من الاعتدال الحقيقى والبعد عن التضاد ما شابه الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية الحية الدائمة فيه من الاقتصاد والشفيف ما يظهر عنده المثال .

فإن الروح إذا صعد إلى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه واكتسى السلطان النورى وصلاح لظهور الأشباح المثالية القائمة لا فى "أين" لشدة صفائه وشفيفه ولطفه، فإن المقتصد الصافى الشفاف من شأنه ظهور الأمثلة والأشباح المقابلة له فيه .

ومن شأن الروح النفسانى ظهور العالم المثالى والأشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منه ما يليق باستعداده . وأما غير المقتصد الصافى ، أعنى الماء ، من العنصریات فإنما يصير مظهرًا للمثال بتوسطه ، كالمرایا المركبة من العنصریات التى يؤثر فيها البسيط المقتصد .

كالبلور والزجاج غيرهما من الجواهر التى جمد فيها الماء بالمزاج ، ففى الروح من اللطيف والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من الحاجزية الكثيفة ما يقبل النور الفائض إليه من النفس أو العقل ويحفظه ، وكذلك فى هذا الروح من اللطافة والحرارة المناسبتين للنور العرضى وفيه الحركة المناسبة للنور العارض أيضاً .

ولما كان هذا الروح حاراً لطيفاً سريع التحلل لذلك وجب أن يثبت نوعه بالمدد والعدد فقد أتى هذا الروح الشريف الذى هو أفضل الأجسام العنصرية والطفها على جميع المناسبات التى فى النور ، فهذا النور كأنه سراج موضوع فى زجاجة القلب والدم دهنه والحياة هى السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه .

وأما الفضاء والهواء اللطيف الحار فإنه وإن لم يكن قابلاً للشعاع

النورى، فهو يناسب النور بحرارته ولطفه وسرعة قبول حركته ولذلك قصد إلى عالم النور البرزخى الفلكى الدائم الحركة، فقرب منه وجاوره فى المكان وعشقه وأقام عنده.

وأما الحاجز الأرضى والكوكبى فإنه وإن لم يناسب النور فى الحرارة واللطف إلا أنه قبل النور الشعاعى وحفظه فصار من هذا الوجه مناسباً للروح.

وأما المقتصد الصافى، كالماء والجواهر الأرضية الصافية، فإنها وإن حفظت الشعاع وصارت مظهر المثال النير والمستنير فهى تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة.

وهذا الروح إذا اعتبرته وجدت فيه المناسبات الكثيرة للأنوار وهو متبدد فى جميع البدن وحامل للقوى النورية الجسمانية؛ وإنما يتصرف النور الأسهفبذ الناطق فى البدن بتوسطه ويفيض عليه النور ويعطيه وما يأخذ من الأنوار القاهرة من النور والفيض السانح ينعكس منه على هذا الروح الذى به الحس والحركة.

فهو الذى يصعد إلى الدماغ ويعتدل بتبريده، ويقبل السلطان النورى ويرجع منه إلى جميع الأعضاء ولطافة الروح كلطافة الهواء والماء وهو شبيه بضوء السراج وضوئه باق ببقاء اعتدال الأخلاط ومنبع هذا السراج.

وإن كان هو القلب فضوئه متصل بجميع البدن والبرودة تجمده والحرارة المفرطة تطفئه، وسبب موت البدن انطفاء شعلته، ولطائف الأخلاط لهذا السراج الروحى بمنزلة الزيت والغذاء اللطيف الحاصل بعد الهضم، كالفتيلة،

وهو مصباح يضيئ بيت القلب بالدهن والفتيلة، ففناء الفتيلة والدهن يورث الموت .

وكل روح فى أى عضو كان فهو أيضاً كسراج بذاته لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة من ذلك .

بل يتخيل إلى ذلك الشعل والمصابيح صارت نورا واحدا وسراجا واحدا واتصلت الأنوار بعضها ببعض فلا يدرك الإنسان إلا ظهورا واحدا ونورا مجردا واحدا، هو النور الأسهفبذ الناطق .

ولما كانت النفس الناطقة نورا مجردا كان النور كله سواء كان جوهرها أو عرضا مناسبا لجوهرها ومفرحا لها ولمناسبتها السرور والفرح مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا من الأغذية مبهجا مفرحا .

ولشدة المناسبة التى للنفوس الناطقة مع الأنوار صارت النفوس تنفر عن الظلمات وتنسبط عند مشاهدة الأنوار وتهوش إلى رؤيتها وتفرح، ولذلك كانت الحيوانات تقصد الأنوار فى الليالى المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى أن من جملة حيل الصيادين أنهم يكثرون النيران فى السفينة ويسرون بها إلى البطائح والبحيرات والآجام فى الليالى المظلمة فتقصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذى هو معشوق جميع النفوس .

فيأخذوها بأيديهم وكذا صيادو البر تقصدهم الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور والحيات فيصطادوها إن شاؤوا لشدة عشق النفوس للأنوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة الروحانية والنسبة العقلية، فالنور الأسهفبذ الأنسى الناطق وإن لم يكن مكانيا ولا فى جهة لتجرده عن المواد إلا أن الظلمات التى فى صيصيته البدنية من القوى مطيعة له لشدة العلاقة والربط الذى بين النفوس والأبدان .

قال الشيخ:

فصل

[فى أن الحواس الباطنة غير منحصرة فى الخمس]

واعلم أن الإنسان إذا نسى شيئاً ربما يصعب عليه ذكره حتى إنه يجتهد عظيماً ولا يتيسر له، ثم يتفق أنه أحياناً أن يتذكر ذلك بعينه، فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه وإلا ما غاب عن النور المدبر بعد السعى البالغ فى طلبه.

وليس على ما يُفرض أنه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإن الطالب إنما هو النور المتصرف، وليس برزخى يمنع مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى صيحيته.

ولا يشعر الإنسان فى حال غفلته عن أمر بشيء مدرك فى ذاته وصيحيته له. فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الأسهبذية الفلكية فإنها لا تنسى شيئاً.

والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة فى الخيال باطلة مثل هذا؛ فإنها لو كانت فيها لكانت حاضرة له وهو مدرك لها.

فلا يجد الإنسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً بل إذا احس الإنسان بشيء ما يناسبه، أو تفكر فيه بسبب من الأسباب، ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر.

والمعيد من عالم الذكر إنما هو النور المدبر.

وأثبت بعض الناس فى الإنسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات،

وأخرى هى متخيلة لها التفصيل والتركيب، وواجب أن محلها التجويف الأوسط.

ولقائل أن يقول: أن الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة والمفصلة والمركبة. ودليلك على تغيير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شىء حاكم فى الجزئيات الذى هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما فى التجويف الأوسط، وإذا لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذا.

وأما تعدد الأفاعيل ويمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل، إذ يجوز أن يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى ما يأتى إدراكها إلا بخمس حواس؟

وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة. ولولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين، فإن الحس الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم يحتاج إلى حضور الصورتين ليحكم عليهما.

فإذا جاز لقوة واحدة إدراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة على أن الحكم الوهمى لا يخالف أفاعيل المتخيلة.

ثم العجب أن منهم من قال "إن المتخيلة تفعل ولا تدرك" وعنده الإدراك بالصورة.

فإذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك، فإى شىء تركبه وتفصله؟
والصورة التى عند قوة أخرى كيف تركبها هذه القوة وتفصلها؟

وإذا لم يكن سلامة المتخيلة وتمكنها من أحكامها دون الصور، فلا
يمكن أن يقال: يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهى على أفعالها.

فالحق أن هذه الثلاثة شىء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها
بعبارات. والذى يدل على أن هذه غير النور المدبر.

إنّا إذا حاولنا تثبيتا على شىء نجد من أنفسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منا
أن الذى يجتهد فى التثبيت غير الذى يروم النقل وإن الذى يثبت بعض
الأشياء غير الذى ينكرها. وإذا كنا نجد فى بدن ما يخالفها هكذا، فهو غير ما
به أنائيتنا.

فهو إذن قوة لزمّت عن النور الأسهفبذ فى الصيصية، ولأجل أنها
ظلمانية منطبعة فى البرزخ تنكر الأنوار المجردة ولا تعترف إلا بالمحسوسات.

ولربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت
منكرة فتجد موجب ما سلمت من الموجب. والتذكر وإن كان من عالم
الأفلاك، إلا أنه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر.

قال الشيخ:

فصل

[فى حقيقة صور المرايا والتخيل]

وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ. والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هى صياصى معلقة ليس لها محل.

وقد تكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصورة المرأة مظهرها المرأة، وهى معلقة لا فى مكان ولا فى محل. وصور الخيال مظهرها التخيل وهى معلقة.

وإذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا ظهور، كما للمرايا، قائم بنفسه وما هو منه عرض، فصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضى، والنور الناقص كمثال النور التام، فافهم.

وكما أن الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة وهى الحس المشترك فجميع ذلك يرجع فى النور المدبر إلى قوة واحدة هى ذاته النورية الفياضة لذاتها. والإبصار وإن كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور الأسهفبذ.

وإنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأن الشئ قد يعرض له ما يشغله عن إِبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل فى حكم الحجاب.

وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ بأن ما يشاهدون من الأمور

ليست نقوشا فى بعض القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر.

ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات المبصرات هاهنا.

فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الأسهفبذ ومرئية برؤية بعضها بعضا، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.

فهذه القوى فى البدن كلها ظل ما فى النور الأسهفبذ، والهيكل إنما هو طلسمه حتى أن المتخيلة أيضا صنم لقوة النور الأسهفبذ الحاكمة.

ولولا أن النور المدبر له أحكام بذاته، ما حكم بأن له بدنا أو تخيلا جزئيا أو له قوة متخيلة جزئية.

فهذه الأشياء غير غائبة عنها، بل ظاهرة لها ظهورا ما. والتخيل لا يأخذ صورة نفسه، فإنه حاكم على المحسوسات وما يتبعها.

والنور الأسهفبذ محيط وحاكم بأن له قوة جزئية، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس. وما تفرق فى جميع البدن يرجع فى النور الأسهفبذ حاصلة إلى شىء واحد وللنور الأسهفبذ إشراق على مثل الخيال ونحوه، وإشراق على الإبصار المستغنى عن الصورة.

وله ذكر إجمالى: أن هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الإبصار، وإلا أن كان مجرد مثال الخيال، أن أدرك أنه مثال الخارج.

يكون إدراك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أن الخارج المتخيل قد يكون انعدم فى حالة التخيل.

والبصر لما كان إدراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب فى المجردات أتم، وهى ظاهرة لذاتها، فهى باصرة مبصرة.

أقول: يريد أن يبين بعض أحوال القوى الباطنة، فزعم أن التذكر للأمور المنسية إنما يسترجعها النور المدبر الأسهفبذ من مواقع سلطان الأنوار المجردة الفلكية، لا أن النور المجرد يسترجعها من القوة الحافظة التى محلها البطن الأخير من الدماغ.

واستدل على صحة رأيه بان بعض الناس قد ينسى شيئاً ويصعب عليه ذكره بحيث إنه يجتهد ويبالغ فى طلبه واسترجاعه فلا يتيسر له ذلك، ثم يتفق أحياناً ظفره به وتذكره له.

إما بقصد منه لاسترجاعه أو بغير قصد ويلزم من ذلك أن يكون الأمر المنسى الذى ذكره فى بعض قوى بدنه، كما زعم جماعة المشائين أن المعانى الوهمية فى القوة الحافظة والصور الخيالية فى الخيال، وإلا لم يغب عن النور المدبر الأسهفبذى بعد السعى البالغ فى طلبه.

وليس لقائل أن يقول: إن الأمر المنسى كان محفوظاً فى بعض القوى البدنية، لكن منع من تذكره واسترجاعه مانع بدنى. لأننا نقول: لما كان الطالب لذلك الأمر المنسى إنما هو النور المجرد المتصرف الأسهفبذى.

وليس بجسم ولا جسمانى، ليتمكن أن يمنع مانع بدنى عما هو محفوظ له فى بعض القوى البدنية التى له فتطلبه ولا يظفر به؛ والناسى لا يشعر بشيء فى حال غفلته وذهوله عن أمر بشيء مدرك فى ذاته وفى قوى

بدنه، ولو كان محفوظا في ذاته أو في قوى بدنه لوجب أن يظفر به عند الطلب.

وليس الأمر كذلك. فبالضرورة يعلم أن التذكر ليس إلا من عالم الذكر، وهو موقع سلطان الأنوار المدبرة الفلكية التي لا تنسى شيئا أصلاً.

وقد صرح أفلاطون الإلهي بأن الذكر إنما هو من العوالم الفلكية ونفوسها القدسية العالمة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلية. وإذا عرفت هذا في القوة الحافظة التي زعموا أنها حافظة المعاني الوهمية.

فاعرف بطلان قولهم في الصور الخيالية أنها مخزونة ومحفوظة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك بمثل ما أبطل به قولهم أن المعاني مخزونة في الحافظة.

فإن الصور الخيالية إذا كانت مخزونة في الخيال حاصلة فيه وهو خزانة النفس الناطقة وآلة لها في استرجاعها الصور يلزم أن يكون كل ما هو حاضر في الخزانة يكون حاضرا له، فيكون النور الأسهفبذ مدركا لجميع الصور الحاضرة في الخيال دائما، وليس كذلك.

فإن كل إنسان لا يجد في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد أمرا مدركا له أصلاً، بل أنه إذا حس بشيء يناسب زيدا ويتفكر فيما يناسبه انتقل فكره إلى زيد، فحينئذ يحصل لذلك الإنسان الذي هذا شأنه استعداد استعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكي والمعيد له من عالم الذكر إنما هو النور الأسهفبذ المدبر.

قوله: وأثبت بعض الناس في الإنسان قوة وهمية.

أقول: القوة الوهمية هي التي يدرك بها الحيوان المعانى الجزئية التي لا تحس ولا تنادى إليها من الحواس، كإدراك الشاة التي فى معنى الذئب، هي العداوة تقتضى الهرب.

وإدراك زيد فى عمرو معنى وهو الصداقة، فيقتضى الطلب. وليس المدرك لهذه المعانى الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال.

فيجب إثبات قوة أخرى تدركها، وهي الوهم، وكون هذه المعانى لم يتأد إليها من الحواس الظاهرة يدل على مغايرتها للحس المشترك والخيال.

وأما القوة المتخيلة، فهي المدركة والمتصرفة من شأنها التركيب والتفصيل، فتركب الصور فى الخيال والمعانى التي فى الحافظة بعضها ببعض، فتجمع بين المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور ما لا يوجد فى الخارج.

فتركب إنسانا له ألف رأس وجناحان يطير بهما فى الهواء ويفصل كالإنسان بلا رأس ولا رجلين. ويسمونها عند استعمال الوهم "مخيلة"، وعند استعمال العقل "مفكرة".

ومن طبيعتها الحركة دائما يقظة ونوما، وبها يقتضى الحد الأوسط وتحاكي المدركات والهيئات المزاجية، كمحاكاة السلطان بالشمس والوزير بالقمر، وتحاكي الأخلاط الغالبة عليه بألوانها.

ولقائل أن يقول: إن المتخيلة المتصرفة فى الصور والمعانى أن أدركتها، فقد صدر عن القوة الواحدة البسيطة إدراك وتصرف ومنعتهم ذلك وإن لم تدرك فمن ليس له إدراك كيف يتصرف بالتركيب، والتحليل والتصرف فرع عن الإدراك.

وإذا تصرفت من غير إدراك وكان فعلها طبيعيا محضا، فلا تكون على جهات مختلفة كتركيب وتفصيل.

وإن كان إراديا لها فكيف إرادة دون إدراك أو لغيرها؟ فلا يكون الغير ذا إرادة كلية، إذ لا يتمكن من التركيب والتفصيل الجزئي، فلا بد من صاحب إرادة جزئية يكون له التصورات الجزئية الحاصلة والأحكام الخاصة، فيكون له الجمع والتفصيل بذاته، وحينئذ لا يفتقر معه إلى إثبات المتخيلة الدال عليها التفصيل والتركيب فقط.

ومحل الوهم والمتخيلة عندهم هو التجويف الأوسط من الدماغ. ولقائل أن يدعى أن الوهم والمتخيلة كليهما قوة واحدة هي الحاكمة والمركبة والمفصلة.

ودليلهم على تغاير القوى، هو اختلال بعضها مع بقاء بعض أو تعدد الأفاعيل واختلافها. فإن استدلووا على التغاير بالأول، فلا يمكنهم أن يدعوا بقاء المتخيلة سليمة دون أن يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات لكونهما في البطن الأوسط من الدماغ.

ونحن عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، وحينئذ لا يمكن اختلال أحدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم دليلهم على التغاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل. فإن القوة الواحدة جاز صدور أفعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة.

فالقوة البدنية لما كان لها تركيب مع المواد والأعضاء وبحسب تصرفات النفس والقوى والاستعدادات البدنية تحصل عنها أفعال كثيرة، وإنما امتنع صدور الأفعال الكثيرة عن القوة الواحدة، إذا كانت مجردة بالكلية دون ذوات

العلائق. فإن النفس الناطقة مع وحدتها وبساطتها أثبتوا لها قوتين: فطرية علمية وعملية.

وكذا الحس المشترك، هو قوة واحدة مع أنه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة غير المدركة إلا لحواس خمسة، فيجتمع عند مثل جميع المحسوسات الظاهرة الخمسة، فيدركها مشاهدة على زعمهم؛ فإننا إذا رأينا بياض العسل حكمنا عليه بأنه حلو؛ والحاكم بشيء على شيء، كالحكم على بياض العسل بـ أن موضوعه حلو، يجب أن يحضره المقتضى عليه وبه.

فيكون مدركا لكل منهما فإن التصديق يسبقه تصور الطرفين؛ وحينئذ يلزم إثبات قوة تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة وليس هذا الحكم للنفس لتجردها، فهو الحس المشترك، فإذا جاز أن يكون الحس المشترك، وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة، جاز صدور أفاعيل كثيرة منه متعددة.

وإذا جاز ذلك فلم ما جوزتم مثله في المتخيلة على أن أحكام الوهم لا تخالف أفعال المتخيلة ولأن المتخيلة غير متمكنة من الأحكام إلا عند النظر في الصورة المخزونة في الخيال وحينئذ لا يمكن اختلال الخيال أو موضعه مع بقاء المتخيلة على أفعالها وسلامتها.

قوله: ثم العجب أن منهم من قال.

أقول: ذهب بعض المشائين أن المتخيلة تفعل وتتصرف ولا تدرك؛ ورأى هذا القائل أن الإدراك حصول صورة المدرك في المدرك، فإذا لم يكن عند المتخيلة صورة إدراكية فإلى شيء تركب وتفصل ولا صورة إدراكية عندها والصورة التي يفرضونها موجودة في قوة أخرى كالخيال.

كيف تركيبها هذه القوة وتفصلها وليس هي عندها ولا إدراك لها أصلاً؟
فالحق أنه لا يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من الأحكام إلا بالصور، فلا يصح
أن يقال أن الخيال أو موضعه يختل مع سلامة المتخيلة وبقائها على أفعالها.

فالصواب أن الوهم والمتخيلة والخيال قوة واحدة وشيء واحد يعبر عنها
بعبارات ثلاثة مختلفة وحقيقتها واحدة. ولك أن تسميها بأحد هذه الأسماء
الثلاثة أو بما شئت بعد أن تعلم ما ذكرنا.

ومحلها البطن الأوسط من الدماغ.

وهذه القوة غير النفس الناطقة، فإن النفس إذا حاولت التثبت على أمر
من الأمور كالانفراد مع الميت في الليل مثلاً.

فإن تلك النفس بعينها تجد في بدنها ما يقتضى النفرة عن التثبت والكون
مع ذلك ويعلم بالضرورة أن الذى يقتضى التثبت غير الذى يقتضى النفرة
والهرب وإن الذى يقبل بعض الأشياء الجسمية.

كوجود موجود لا فى مكان ولا فى جهة ولا هو داخل العالم ولا هو
خارج عنه غير الذى ينكر ذلك.

فيلزم أن يكون فى أبداننا قوة أخرى يخالف أحكامها أحكام النفس
الناطققة، فهى غيرها بالضرورة وهى قوة جرمية لزمّت عن النفس الناطقة وهى
منطبعة فى الدماغ، فهى كذلك ظلمانية تنكر الأنوار المجردة وتعترف
بالمحسوسات دون المعقولات ومتعلقاتها.

ومن عجائبها أنها تنكر نفسها أحياناً وتساعد فى المقدمات المنتجة لنقيض
ما تراه، فإذا وصلت إلى المنتجة نكصت راجعة منكراً لمقتضى ما سلمته.

قوله: والتذكر وإن كان من عالم الأفلاك.

أقول: ما أبطل القوة الحافظة بالكلية، بل أبطل أن يكون في البطن الأخير من الدماغ قوة تخزن المعانى الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم تبطل أن تكون هناك قوة حافظة.

بمعنى أن يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر والإعادة من عالم الأفلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعانى على أكمل ما ينبغي.

قوله: وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع.

أقول: قد تقدم أن صور المرئيات ليست منطبعة فى العين بالبراهين السالفة وذلك البرهان بعينه يدل على عدم انطباع شىء من الصور فى الدماغ، بل الحق أن الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ليست إلا استعدادات ومظاهر صقلية للصور القائمة بنفسها غير المفتقرة إلى مكان وزمان ومحل.

بل جميع ما يحصل فينا من الصور والمعانى إنما هى مهیئة لفيض العقل الفياض الموكل بذلك.

قوله: والحق فى صورة المرايا.

أقول: هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج استيفائه إلى أوراق كثيرة، وقد غفل عنه أكثر الحكماء الباحثين، وهو من الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة ونحن نشير إليه إشارة خفية فنقول: قد عرف فيما أنه ليس فى الدماغ والقوى البدنية والمرايا شىء من الصور المشاهدة.

فإن انطباع الكبير فى الصغير غير ممكن، وتلك الصور ليست موجودة فى عالم الحس وإلا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا فإنه غير متصور ولا متخيل.

وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالأحكام المختلفة؛ ولا شيء من العدم المحض كذلك، فالصور الخيالية والمنامية لما لم تكن عدما محضا ولا هى فى جزء من الدماغ وغيره.

فتبقى أن تكون موجودة فى عالم آخر يسمّى بـ "العالم المثالى والخيالى"؛ وهو فوق عالم الحس بالمرتبة ودون العالم العقلى، فهو متوسط بينهما وجميع الأشكال المتخيلة والمقادير والأجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات وغير ذلك.

فهو موجود فى العالم الأوسط وهو المثال؛ وصور المرايا كلها قائمة بذاتها فى هذا العالم والمرايا مظاهرها وهى معلقة لا فى مكان ولا محل والصور الخيالية ليست فى الدماغ.

بل الروح الدماغى مظهرها وهى معلقة قائمة بذاتها لا فى مكان ومحل.

قوله: وإذا ثبت مثال مجرد سطحي.

أقول: يريد بـ "المثال المجرد السطحي" ما يشاهد من صور المرايا والتخيل. فإننا نرى صوراً فى المرايا ونتخيلها وهى أمثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور، بل هى أمثلة قائمة بذاتها معلقة غير حالة فى محل ومظاهرها المرايا.

والتخيل غير الحالة فيها. والسطح العرضى الذى للمرأة لا يقوم بذاته لعرضيته ويلزم من ذلك وجود ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضى والنور الفائض العرضى لا سيّما الشمسى الذى هو أكمل الأنوار، كمثال وأنموذج للنور التام المجرد، فإنهم ذلك. فإنه سر عظيم وخطب جسيم.

فالأشياء الموجودة فى العالم العلوى لها نظائر وأشباه فى العالم السفلى . والأشياء تعرف بالأمثلة والنظائر .

فالأنوار العرضية إذا عرفت حقائقها، على ما ينبغى، فإنها تعين على معرفة الأنوار المجردة الجوهرية وكما أن جميع الحواس الظاهرة ترجع إلى حاسة واحدة .

هى الحس المشترك، فجميع ذلك يرجع إلى قوة واحدة، هى النور المدبر، فالقوى البدنية الظاهرة والباطنة كلها راجعة إليه .

والإبصار وإن كان مشروطا فيه مقابلة المبصر للبصر إلا أن الباصر هو النور الناطق الأسهفبذ الناطق .

فإن قلت إذا كانت الحواس كلها ترجع إلى قوة واحدة عقلية، فالمشاهد للامور العقلية والخيالية، المثالية والحسية .

والرائى لجميع المرئيات إنما هو النور الناطق الأسهفبذى فلم لم تر قبل المفارقة البدنية الأحوال الأخروية على ما ينبغى .

وذلك لاشتغاله بالأحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى الحسية والخيالية . فإن الشيء المبصر فى ذاته قد يعرض له ما يشغله عن إبصار ما من شأنه إبصاره لمانع من الموانع وشاغل له والشاغل فى معنى الحجاب .

فإذا ضعف الشاغل البدنى والموانع الحسى بالعلوم الحقيقية والرياضات البالغة فإنها تشاهد العالم العقلى وأنواره المجردة على ما ادركه المتألهون، فقد جرب أصحاب العروج الروحانى للنفس الناطقة مشاهدة صريحة أكمل وأتم مما للبصر عند الانسلاخ الشديد عن العلائق البدنية والقوى الجسمانية .

وهم فى تلك الحال يتبينون أن الأمور الشاهدة لهم ليست نقوشا منطبعة فى بعض القوى البدنية والأرواح الدماغية، بل يجزمون بأنها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون مكان ومحل وزمان، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر الأسهفبذى الناطق.

وكل مستعد لمشاهدة الأنوار العقلية باعتدال المزاج. إذا جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات، أعنى القوى البدنية والأمور الحسية، وتلطف بالعشق الروحاني والشوق النوراني فإنه يرى أنوار العالم العقلى مشاهدة أتم من مشاهدة المبصرات البصرية فى عالمنا هذا.

فنور الأنوار تبارك وتعالى، والأنوار المقدسة العقلية القاهرة مرئية لا بالأنوار البصرية، بل بما يناسبها من الأنوار المدبرة المجردة الناطقة ومرئية برؤية بعضها لبعض لنوريتها وتجردها وعدم الحجاب بينها.

فالأنوار المجردة كلها باصرة وليس باصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها فإن علومها كلها مشاهدة حضورية إشراقية بصرية وهى الرؤية الحقيقية.

واعلم أن العلم بالشئ قد يكون بالرؤية، وقد يكون بالبرهان. وقد تكون الرؤية مغايرة للعلم وقد تكون متحدة.

والمجردات بالكلية لما لم تكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها. فلذلك كان علمها راجعا إلى بصرها لا أن بصرها راجع إلى علمها فعلمها نفس بصرها لتبريها عن القوى البدنية.

وما له قوى بدنية، فقد يكون البصر مغايرا للعالم لعلمنا بوجود نور الأنوار والأنوار المجردة ووصفنا لها بالأحكام العقلية.

وقد يكون البصر فيها نفس العلم بها، كمعرفة الإنسان نفسه بنفسه،
فمعرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته وقد تكون مغايرة له؛ فجميع هذه القوى
البدنية أظلال لما فى النور المدبر الأسهفبذى والهيكل صنم له وطلسمه .

والتخيلة أيضاً وإن كانت قوة مدركة ليست نفس الاستعداد فهى صنم
للنور المدبر الحاكم على جميع الأشياء، أحكاما عقلية وحسية .

ولولا أن لها أحكاما خاصة بذاته ما حكم بأن له بدنا خاصا وقوى
وحواس ظاهرة وباطنة وأن له تخيلا جزئيا وأن له قوة متخيلة جزئية إلى غير
ذلك من الأحكام الخاصة الجزئية .

فهذه الأشياء المذكورة من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عن هذا النور
المدبر الناطق بل كلها ظاهرة له ظهورا ما .

والضمير فى قوله " وهى الحاكمة وظاهرة لها " يرجع إلى قوة النور
الأسهفبذى، والتخيل لا يأخذ صورة نفسه فإنه حاكم على المحسوسات وما
يتعلق بها ويتبعها من المتخيلات وصورة التخيل ليست بمحسوسة ليأخذ
صورته .

بل المدرك للبدن وقواه والحاكم بأن له قوى جزئية يدرك بها جميع
المحسوسات، وقد يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدبر الناطق، فله
الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس .

وكل ما يفرق فى البدن فهو راجع إلى النور المدبر العقلى الواحد، فهو
إن كان له تعلق بالبدن والشوق إليه وهو غير غافل عنه وعن قواه، فهو أيضاً
غير غافل عن العوالم العقلية عند اعتدال مزاجه وقوة نوريته .

فالنور المدبر الأسهفبذى له إشراقات كثيرة، فله إشراق على المعقول وآخر على الخيال، وغيره من القوى الباطنة الاستعدادية وإشراق آخر على المبصرات المستغنى فيها عن حصول صورها فى العين.

وللنور المدبر الإنسانى ذكر إجمالى ان هذا الإشراق على الخيال عند تخيل الصور، كالإشراق على الإبصار والمبصرات، إذ لو لم يكن للنور المدبر هذا الإشراق المذكور، بل كان المدبر له هو مجرد مثال الخيال من غير إشراق عليه.

فإن أدرك أن ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد أدرك ذلك الشئ الخارج الغائب نفسه عن دون المثال المستغنى عنه، والتقدير أنه لم يدرك نفسه مع احتمال أن ذلك الشئ الخارج قد انعدم فى حالة تخيله.

وإن لم يدرك أنه مثال الخارج، فلم يكن قد أدرك ذلك الخارج الغائب عنه بمثاله، والمقدر خلافه.

فلا بد وإن يكون للنور المدبر إشراقات كثيرة ويكون له علم بكل إشراق، وأن إشراقه على واحد منها، كإشراقه على الباقي، ولما كان إدراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستنيرات.

فيلزم أن تكون النورية وعدم الحجاب فى الأنوار المجردة أتم مما فى المبصرات البصرية.

وهى نفس الظهور المحض، فهى ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها.

فهى باصرة لجميع الموجودات ومبصرة للأنوار المجردة أن لم يكن مانع وشاغل عن الإبصار، كما هو الحال فى النفوس المجردة المتعلقة بالأبدان المحجوبة بشواغلها.

قال الشيخ:

المقالة الخامسة

فى المعاد والنبوات والمنامات

وفىها فصول:

فصل

[فى بيان التناسخ]

النور الأسهفبذ استدعاه المزاج البرزخى باستعداده المستدعى لوجوده،
فله ألف مع صيحيته لأنها استدعت وجوده.

وكان علاقته مع البدن لفقره فى نفسه ونظره إلى ما فوقه لنوريته؛ وهى
مظهر لأفعاله وحقبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه.

والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثا عشقيا، وجذبتة إلى عالمها
عن عالم النور البحث الذى لا يشوبه ظلمة برزخية أصلا؛ فانقطع شوقه عن
عالم النور البحث إلى الظلمات.

والصيحية الإنسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الأفاعيل، وهى أول
منزل للنور الأسهفبذ على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. ولما كان
الجوهر الغاسق مشتاقا بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى
به.

فإن الغاسق إنما هو من جهة الفقر فى القواهر. وكما أن الفقير يشواق
إلى الاستغناء فكذا الغاسق يشواق إلى النور.

قال بوذاسف ومن قبله من الحكماء المشرقيين: أن باب الأبواب لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الأنسية.

فأى خلق يغلب على النور الأسهفبذ وأى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيته متقلا علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة.

فإن النور الأسهفبذ إذا فارق الصيصية الأنسية، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الرديئة، فتنجذب إلى صياصى منتكسة لحيوانات أخرى وجذبتة الظلمات.

قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الإنسانية، وهى أولى بقبول الفيض الجديد الأسهفبذى من النور القاهر، فلا ينتقل إليها من غيرها نور أسهفبذى. إذ يستدعى من الواهب نورا مدبرا وتقارنها مستنسخ، فتحصل فى إنسان واحد أنائتان مدركتان، وهو محال.

قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الأنسية لمزاجها الأشرف النور الأسهفبذ من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الأسهفبذ من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الإنسانية، والنور الأسهفبذ غاسق الظلمات، لا يعلم ما وراءه.

فهو بشوقه منجذب إلى أسفل السافلين. والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطش، فينجذب بالضرورة إلى صيصية أخرى. فإن الحكمة التى لأجلها اقترن النور الأسهفبذ بعلايق البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية.

والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من الصياصى الصامته إلى الإنسان شىء، بل ينحدر من الصياصى الإنسية إلى الصوامت للهيئات. ولكل خلق صياصى و﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (١).

وما يقال "أن عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات"، فباطل. لأن الأنوار المدبرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة، وهى مندرجة فى النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النملية إلا بعد مفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلائق.

ولا يرتقى منها إلى الإنسان شىء ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الأعمار من صياصى قليلة الأعمار كثيرة العدد جدا.

وتتقضى العلائق بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار، ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة.

فنتقل إلى الأكبر ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر فى أزمنة متطاولة.

وعند هؤلاء ما يقال "إن كل مزاج يستدعى من النور القاهر نورا متصرفا" فكلام غير واجب الصحة، إذ لا يلزم فى غير الصياصى الأنسية وما يقال أنه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصياصية الإنسانية بوقت كون الصياصية الصامته "ليس بمتوجه أيضا".

(١) سورة الحجر - الآية ٤٤.

فإن الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا، فكذا فى موت بعض الصياصى حياة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيين . وربما يجوزون النقل فيما وراء الإنسان من شخص إلى مشاكله ما لم يلزم المزاحمة التى فى الإنسان لاستعداد الفيض .

وقال المشاءون "جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوسها متصرفة، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الإنسان" . هذا مذهب المشائين .

وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف .

وتمسك بعض الاسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾^(٢). وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾^(٣).

وآيات المسخ والأحاديث الواردة فى أن الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة. وكما ورد فى الوحي حكاية عن الأشقياء ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَيْنِ﴾^(٤). وكقوله تعالى فى السعداء: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾^(٥).

(١) سورة النساء - الآية ٥٦ .

(٢) سورة السجدة - الآية ٢٠ .

(٣) سورة الأنعام - الآية ٣٨ .

(٤) سورة غافر - الآية ١١ .

(٥) سورة الدخان - الآية ٥٦ .

وغير ذلك. وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، إلا أن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء الصيصية، فإن النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، وإلا ما وجد.

ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم أن الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثم إن النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه؟

والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما. وليست حالة فى الغواسق يشترط فيها مقابلة واستعداد محل.

وليس مبدأ المدبرات بمتغير، فلا تكون هى كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده، أو مع غيره كالصقاليات، فإنها مشروطة بشهود الحى الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلية إلى ما لها، كالمحل للنقوش، كانت منه أو من غيره، فإذا بطل الحال المبدأ بطلت.

فالنور المجرد موجبة دائم، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية؛ ففى حالة مقارنة علائق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة.

وإذا تخلص النور المجرد عن الظلمات، فيبقى بقاء النور القاهر الذى هو علته وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

أقول: هذه "المقالة" تشتمل على فصول نفيسة ومسائل شريفة، لاسيما

"الفصل الأول" ، فإن فيه عبارات رائعة يتضمن معانى فائقة وألفاظا فصيحة فيها معانى دقيقة .

ومراده من هذا الفصل بيان أحوال النفوس الناطقة بعد المفارقة البدنية ، وأحوال السعداء من الكاملين والمتوسطين ، وانتقال نفوس الأشقياء عن الأبدان البشرية إلى الأجساد الحيوانية المناسبة لها فى الأخلاق والأفعال وغير ذلك .

واعلم أن الحكماء ينقسمون إلى قسمين :

الأول ، هم المانعون للتناسخ والمبطلون له ، كالمعلم الأول وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

فإنهم يقولون أن جميع النفوس الناطقة يتجرد بعد المفارقة البدنية ، فالسعداء الكاملون يتصلون بالعالم العلوى العلقى وينالون من الابتهاجات العقلية ما لا يمكن التعبير عنها كما أخبر الصادق عنه من "نعيم الجنان" حيث قال فيها "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم .

وأما الأشقياء الناقصون ، فيحتجبون عن ذلك العالم العلوى الأعلى والمحل الأسنى لجهلهم بالعلوم الحقيقية واكتسابهم الهيئات الرديئة الخلقية ، فتبقى نفوسهم معذبة فى ظلمة الجهل والحجب الخلقية إما أزلا وأبدا إن كان الجهل مركبا والأخلاق فى غاية الرداءة أو يزول عنها بعد زمان إن كان الجهل بسيطا والخلق الردىء ليس فى الغاية .

وأما الحكماء الأوائل ، كهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين ، وهم القائلون بتجرد النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية إلى العالم العلقى المذكور .

وأما الناقصون، فإنهم لا يتجردون للكلية بل تتناسخ أرواحهم فى أبدان الحيوانات الصامته بحسب الهيئات الرديئة التى لهم ومناسبة أخلاقهم لأخلاق الحيوانات المنتقلة إليها.

ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المترّفون بـ "التناسخية"، فإنهم يزعمون أن النفوس جرمية دائمة الانتقال فى الحيوانات وهؤلاء أضعف الحكماء، وأقلهم تحصيلاً.

وكان المبطلون من الحكماء إنما ييطلون هذا المذهب الذى هو فى غاية الفساد فإنه إن كان مرادهم بكون النفوس جرمية أنها منطبعة فى الأبدان دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الأجسام.

فهو محال لامتناع انتقال الصور والأعراض من محل إلى آخر وإن أرادوا بجرميتها تجردها، وأنها مع ذلك دائمة الانتقال فى الأبدان من غير خلاص إلى العالم العقلى، فهو باطل.

إذ العناية الإلهية تقتضى اتصال كل ذى كمال إلى كماله وكمال النفس الناطقة العلمى صيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات والعملى تجردها عن العلائق البدنية، فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها أزلاً وأبداً، وهو محال.

وابتدأ الشيخ بتقديم رأى الأقدمين وهم القائلون بجواز التناسخ الذى هو عبارة عن انتقال نفس الإنسان أو غيره من الحيوانات عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر من نوعها أو من غير نوعها.

وبينهم اختلاف فى الانتقال، فبعضهم جوز انتقال نفس الإنسان إلى

نوع البدن الذى انتقلت منه فقط دون غيره من الأنواع ؛ وبعضهم جوّزه فى غير نوع الإنسان من أنواع الحيوانات دون النبات والمعادن ؛ وآخرون جوّزوا الانتقال إلى الحيوان والنبات فقط .

وآخرون جوّزوا ذلك فى الحيوان والنبات والمعادن .

ويسمّون انتقال النفس من البدن الإنسانى إلى بدن إنسانى آخر "نسخا" ؛ وإلى بدن حيوانى "مسخا" ؛ وإلى البدن النباتى "فسخا" ؛ وإلى الجمادى "رسخا" .

وصاحب إخوان الصفا يميل إلى جواز انتقال النفوس إلى جميع هذه الأجسام مترددة فيها أزمانا طويلة، أو قصيرة، إلى أن تزول الهيئات الرديئة ثم تنتقل منها إلى العالم الفلكى الخيالى .

والشيخ قرر فى الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من يقول بجواز التناسخ من البدن الإنسانى إلى أبدان الحيوانات الجائز انتقال بعضها إلى بعض دون النبات والمعادن .

وقد مال كل حكيم فاضل متأله إلى هذا الرأى من فارس وبابل واليونان والهند . فيقولون : أن النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة البدنية بالكلية وتتصل بالعالم العقلى المحض ولا يجوزون النقل فى هذه النفوس ، ويوجبون النقل فى غيرها من النفوس .

فالسعداء غير الكاملين لا يتخلصون بالكلية، بل تنتقل علاقتهم إلى الأجرام الفلكية والأشقياء إلى الأجساد الحيوانية على ما سيأتى تفصيله .

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أن النفس الناطقة لما كانت حادثة بحدوث البدن، فإن المزاج البدنى باستعداده الخاص استدعى وجودها وتعلقها بالبدن .

فإذا تعلقت به وتصرفت فيه بالأمر والنهى ووصل إليها بسببه للذات البدنية والراحات الجسمانية .

من الأكل والشرب والنكاح والملبس والفرح وغير ذلك من اللذات الجسمية، ألفت البدن لذلك وعشقتة ومالت بكليتها إليه لأنه هو الذى استدعى وجودها من العقل المفارق .

وكان أيضاً علة تعلقها بالبدن فقرها فى نفسها، لأنها بالقوة فهى مشتاقة إلى أن تصير بالفعل وذلك غير حاصل إلا بالتعلق البدنى، وكان مع ذلك لها نظر إلى ما فوقها من العوالم العقلية والذوات المقدسة لأنها نور مجرد فى نفسها فلا ينقطع عنها النظر إلى عالم الأنوار المناسب لها .

ثم لما كان البدن مظهراً لأفعالها ومترجماً لأقوالها وحقيبة جامعة لأنوارها العرضية التى فى الأرواح النفسانية والحيوانية ووعاء لآثارها الروحانية والجسمانية معسكراً لقواها .

وكانت القوى البدنية الظلمانية حياتها ولذاتها بالتعلق البدنى، فلا جرم عشقت النفس القوى البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثاً عشقياً وجذبتها إلى عالمها البرزخى عن العوالم النورية المحضة فانقطع شوقها وعشقها عن عالم النور ومعدن السرور إلى العالم الظلمانى .

ولما كان البدن الإنسانى فى مزاجه أصلح الأمزجة وأعدلها وخلقته تامة يتأتى بها جميع الأعمال والأفعال على الوجه الأتم، واستعداده لقبول الفيض العقلى أعظم من سائر الأبدان .

فالبدن الإنسانى أول منزل من منازل النور الأسهبذ النفسى وحافظا لما

قبل من الأضواء العقلية على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ، فإن النور
الأسهفبذ لما كان حادثا فأول حدوثه تعلقه إنما هو بالأبدان الإنسانية، فهى أول
المنازل والتعلقات البدنية .

ولما كانت الجواهر الغاسقة قبل التعلق البدنى ميتة لا حياة لها ولا ظهور
ولا حركة إلا بالأنوار الجوهرية والعرضية، فكل جسم فهو فى ذاته مظلم فهو
مفتقر بطبعه إلى نور عارض ليظهره والى نور مجرد يحيى به ويدبره .

والأبدان الإنسانية على رأى هؤلاء الحكماء الأفاضل هى التى يفيض
عليها العقل المفارق النفوس الناطقة دون غيرها من الأبدان الحيوانية ومنها
تنتقل النفوس بعد المفارقة إلى سائر الأبدان الحيوانية عند عدم تحصيل
الكمالات العقلية .

والحيوانات غير مستعدة لقبول الفيض الجديد، بل يستعد فيض النفوس
الناقصة المفارقة للأبدان الإنسانية، ويسمّون البدن الإنسانى "باب الأبواب"،
لأن منه تصدر النفوس الإنسانية واردة على جميع أبدان الحيوانات .

قال الحكيم الفاضل بوذاسف الهندى، وقيل أنه من الباب العتيقة، وكان
علما بالأدوار والاكوان واستخرج سنى العالم، وهى ثلاثمائة ألف وستون
ألف سنة، وفى نصفها يقع الطوفان .

وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهمورث الملك . وكذا قال سبعة من
المشرقيين من حكماء فارس وبابل والهند والصين، وغيرهم من أهل الذوق،
إن باب الأبواب .

أعنى البدن الإنسانى، وهو السبب فى حياة جميع الأبدان العنصرية

الحيوانية لانتقال النفوس التى لم تستكمل بالكمالات العقلية إليها فأى خلق غلب على النور المدبر الأسهفبذى من الأخلاق الرديئة عند تعلق البدن وأى هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن إليها اقتضى أن يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الأخلاق والهيئات الرديئة المكتسبة عند التعلق إلى بدن حيوانى مناسب لتلك الأخلاق والهيئات الحاصلة فى ذلك النور المدبر .

فإن النور الأسهفبذ، إذا فارق البدن الإنسانى ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيئات الخلقية الفاضلة .

بل اكتسب فيه أضداد ذلك من الجهالات المركبة والأخلاق المذمومة ، فلا يشتاق إلى المبادئ النورانية والأمور العقلية ، بل شوقه إلى ما تمكن فيه من الهيئات الظلمانية والآثار الجسمانية .

فينجذب لذلك بعد الموت إلى بعض الحيوانات المتكسة الرؤوس التى أخلاقها مناسبة إلى تلك الهيئات الرديئة البدنية المتمكنة فى ذاته .

فإن الهيئات الحاصلة فى النفس المتمكنة فيها بسبب العلاقة البدنية تصير لها ملكات لازمة وهيئات رديئة ثابتة بحيث تنزل منها منزلة الفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة .

ولولاها لبطلت ذاتها ، إذ لا بد لها من هيئة فاصلة أو رديئة تمتاز بها عن غيرها من النفوس المشاركة لها فى النوع .

وإذا لم تتمكن النفس بسبب الهيئات الرديئة من المفارقة البدنية بالكلية واتصالها بالعالم العقلى لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحانى والشوق النورانى المقتضى للانجذاب إلى تلك العوالم العقلية ، فلا بد من انجذابها إلى العالم السفلى والصقع الظلمانى .

وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التي فيها تلك الهيئات الظلمانية،
فتجذبها تلك الهيئات الرديئة إلى عالمها الظلماني .

ولما كان البرزخ الإنساني أعدل الأمزجة وأشرفها كان أولى بقبول
الفيض العقلي الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤوس .

فلا يلزم أن ينتقل إليه شيء من النفوس، لأن المزاج الأشرف يستدعى
من العقل المفارق نفسا مجردة مدبرة، فلو جاز أن ينتقل إليه نفس أخرى
مستنسخة من بعض الحيوانات الصامته لزم أن يحصل للإنسان الواحد نفسان
مدركتان مدبرتان، وهو محال .

ولا يلزم من كون المزاج الإنساني الأشرف يستدعى النفس الأشرف من
المفارق أن يكون المزاج الأخس الذي للحيوانات الصامته مستدعيا لها، بل
الحق أن الحيوانات المنتكسة تستدعى بخواص أمزجتها وتنوع أخلاقها واختلاف
ملكاتها انتقال النفوس الناطقة المفارقة للأبدان الإنسانية إليها بحسب الملكات
والأخلاق والهيئات الرديئة، فإن اكتسبت النفس الهيئات الرديئة في الكم
والكيف .

وإن كانت ضعيفة فتتعلق بالحيوانات الكائنة فيها تلك الهيئات الرديئة
ضعيفة وإن كانت متوسطة، فبالمتوسط .

فإن النفس المفارقة العاشقة للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية
والعلائق الغضبية الجاهلة بالجواهر النورانية لشدة شوقها إلى العالم الظلماني
تنجذب إلى أسفل سافلين ومأوى الغافلين فإن الأبدان الحيوانية لما لم تكن
مستعدة لفيض الأنوار المجردة، بل نفوسها مستقلة إليها من الأبدان الإنسانية،
فهى متعطشة بطبعها إلى الأنوار المدبرة لها ومشتاقة إلى التشبث بها .

فهى بما فيها من الأمزجة المخصوصة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيئات الرديئة المناسبة لأمزجتها منجذبة إليها ومائلة نحوها، إذ الحكمة التى وجب لأجلها تعلق النفس بالبدن من الافتقار إلى الاستكمال بعد باق .

إذ الكلام إنما هو فى النفوس الناقصة فيجب لذلك أن تتعلق بالأبدان الحيوانية الصامته المناسبة لهيئاتها الرديئة دون ارتقاء إلى الأبدان الإنسانية بل الانجذاب إنما هو من الأبدان الإنسانية إلى جميع الحيوانات الصامته بحسب المناسبة الخلقية .

ولكل واحد من الأخلاق المذمومة والهيئات المنكسة الرديئة نوع من الحيوانات الصامته المنتكسة الرؤوس، وبحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينضم إليه من باقى الأخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن ضبطها وحصرها إلا لله تعالى .

والمبادئ العقلية تختلف تعلق تلك النفوس الموصوفة بخلق مخصوص ببعض أشخاص ذلك النوع من الحيوانات المنتكسة، فإن النوع من الحيوانات الصامته المناسبة للبشر، إنما هو الكلب وأشباهه .

وأنت ترى بعض الكلاب أشرّ من بعض وعذابه أشد من عذاب غيره، ممن هو أقل شرا وتبعهم هذا أكثر؛ فإن بعض كلاب الصيد لها الجلال الأبريشم والمفارش الحسنة والمآكل اللذيذة والمساكن الطيبة .

حتى إن بعض الكلاب يجلس مع الملك على سريريه ويشاركه فى مأكله وليس ذلك إلا لأن خلق الشر الموجب للتعليق بأبدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف إذا بلغت النفس إليه تعلقت بأبدان الكلاب .

ثم بحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم إليه من الأخلاق الرديئة والمحمودة يختلف التعلق بأبدان أشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا الحكم فى باقى الأخلاق بالنسبة إلى باقى الحيوانات الصامته.

وقد أشير فى المصحف المكرم فى مواضع إلى هذا، كقوله عز وجل: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾^(٢).

وقوله عليه السّلام "إنما هى أعمالكم تردّ إليكم". ولما اختلف كل واحد من الناس فى تحصيل الأخلاق المذمومة وكذلك اختلفوا فى تراكيبها وفى شدتها وضعفها، فكذا يختلف ذلك فى الحيوانات الصامته.

فإن أخلاقها كلها إنما هى واردة إليها ومستفادة من المنزل الأول، الذى هو الإنسان، فأخلاق جميع الحيوانات موجودة فى الإنسان سائرة منه إلى جميع الحيوانات.

فلكل خلق أبدان أنواع تختص بذلك الخلق، كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لأبدان الأسود والجن.

والروغان المناسب لأبدان الثعالب؛ والمحاكاة والسخر لأبدان القروود؛ والعتك والسلب واللصوصية لأبدان الذئاب والعجب لأبدان الطواويس.

والحرص والشهوة للخنازير؛ إلى غير ذلك مما يطول ذكره، فلكل باب منها، أى خلق، جزء مقسوم، أى نوع من أنواع الحيوانات وأشخاصها.

(١) سورة الزمر - الآية ٤٨ .

(٢) سورة غافر - الآية ٤٠ .

قوله : وما يقال أن عدد الكائنات .

أقول : هذا وجه للمشاءين فى إبطال التناسخ ، وتقريره : لو كان التناسخ حقا فالنفس المفارقة لبدن إذا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ .

فإما أن تتصل بالبدن الثانى حال فساد الأول ، أو قبله أو بعده . فإن كان الأول ، فإما أن يكون الثانى حادثا فى تلك الحال أو قبله .

فإن حدث فى تلك الحال فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة مساويا وجب اتصال كل فناء بدن بكون بدن آخر ، وإن يكون عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها ، وهما محالان .

وإن كان عدد النفوس أكثر لزم أن تجتمع النفوس الكثيرة على البدن الواحد فإن كانت متشابهة فى استحقاق الاتصال به وجب أن يكون الكل متصلا ببدن واحد وقد عرفت بطلان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد .

أو تتمانع وتتداخل ، فيبقى الكل غير متصل من بعد فساد البدن الأول والمفروض اتصالها . وإن اختلفت النفوس فى استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به دون الآخر ، وهو خلاف الفرض .

وإن كان عدد النفوس المفارقة أقل من عدد الأبدان فإن اتصلت النفس الواحدة بأبدان كثيرة حتى يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر وأنها تتصل ببدن واحد دون الأبدان الأخرى المستعدة لاتصال النفس بهما ، وهما محالان :

أو يكون البعض منها يتصل ببعض الأبدان وتحدث نفوس أخرى مع المفارقات للبعض الآخر ويلزم إما أن تتصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون

الآخر من غير وجود سبب يقتضى التخصيص بالاتصال، ويكون اتصال النفوس الحادثة للبعض الآخر دون أولية، وهما أيضاً محالان.

وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث قبل حال المفارقة؛ فإن كان للبدن نفس أخرى، فيحصل لبدن واحد نفسان، وهو محال.

وإن لم يكن له نفس أخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس، وهو محال. وإن كانت النفس متصلة بالبدن الثانى بعد المفارقة بزمان، فيلزم أن تكون فى الزمان الذى قبل الاتصال معطلة عن التعلق.

وإذا جاز التعطل زمانا جاز فى جميع الأزمنة فلا يحتاج إلى القول بالتناسخ. فلو كان التناسخ حقا، لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثانى أما حال المفارقة، أو قبلها أو بعدها والكل باطل، فالتناسخ باطل.

والجواب عما ذكره من عدم التطابق وعدم وجوب اتصال كل فناء يكون ولا أن يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات.

فإن هذا لا يتوجه على رأى أهل التناسخ القائلين بضبط الأمور العنصرية لهيئات فلكية وحركات علوية غائبة عنا ونحن غير مطلعين على أسرارها، بل يخفى علينا أكثر آثارها وحيثئذ يجوز أن يجب التطابق بقانون مضبوط فى العناية الأولى.

ولم نطلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية، كما يجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض حتى لا يبقى المال معطلا بينهما، فكذا يجوز أن يجب بموت بدن حياة آخر لئلا يتعطل بعض النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين.

وأما عدم التطابق بين النفوس المفارقة والأبدان الكائنة، ففيه نظر فإنه يجوز أن لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية الصامته إلى غير الإنسان.

بل البعض وحينئذ تطابق عدد النفوس المفارقة للأبدان الكائنة، وكذلك يجوز أن تنتقل النفوس من بعض النبات إلى الإنسان أو من بعض الحيوان والنبات دون كلها.

سلمنا أن الانتقال إلى الإنسان من جميع الحيوانات والنبات إلا أن الانتقال إليه لا يكون إليه ابتداء دون توسط بعضها، فإنه يجوز أن ينتقل النفس إلى النبات أو الحيوان ولا تتصل إلى الإنسان إلا بعد التردد في أطوار كثيرة حتى أنه يكون بين البدن الإنسان الذي إليه الانتقال.

وبين الحيوان والنبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من الأنواع الحيوانية أو النباتية ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الأبدان فإن قوى المزاج صحيحة، فمدة بقاءه كثيرا، كالفيل الذي ربما عاش قريبا من خمسمائة سنة.

وإن كان بالعكس كان مدة بقاءه قليلا، كالذباب وأشباهه، ولا يمكن أن تنضبط عندنا مدة هذه الانتقالات في الأنواع الكثيرة ولا مدة للرجوع منفصلا بل يعمل مجملا، وحينئذ يجوز التطابق ولولا رجوع النفس في الأزمنة الطويلة ما انقلبت منه لامتنع تطابق النفوس المفارقة والأبدان الكائنة عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الأبدان.

لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص بعض النفوس عن الأبدان إلى العالم العلوى. وأيضاً يجوز انتقال النفوس الإنسية عن أبدانها إلى بعض الحيوانات دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق

واقترصار البعض على ما ينتقل إليه من الهياكل الإنسية التي لم تستكمل نفوسها فيها، فهي لنقصها تفتقر إلى العلاقة البدنية، وهم الأشقياء.

ولا ينتقل إليهم من كل بدن إنسانى والنفس المفارقة التي قد يمكن فيها بعض الأخلاق الرديئة كالحرص مثلاً لا يتعلق بالأبدان النملية إلا بعد التعلق بأنواع الحيوانات العظيمة المقدار الموجودة فيه هيئة الحرص ينتقل من الأكبر إلى الأوسط والأصغر على التدرج حتى ينتهى فى الأخير إلى الأبدان النملية.

ثم إلى ما هو أصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرص. فإذا بلغت إلى أصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة الرديئة عن النفس بالكلية وحينئذ يفارق عالم الكون والفساد وتتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الناقصة لسكرات الموت وشدته وكثرة البلايا والمصائب. ولكل خلق من الأخلاق الموجودة فى مرتبة من مراتب الإنسان أنواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصغر والتوسط.

ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الحيوانات المتكسة الصامته لشبههم خلقاً وعيشة، كالجنود من الاتراك التى تشبه خلقتهم وعيشتهم أخلاق السباع.

لا جرم بعد الموت ينتقلون إليهم على التدرج إلى الأكبر على المراتب ثم إلى الأوسط كذلك، ثم إلى الأصغر على المراتب فى أزمنة طويلة.

وإذا فارقت النفس للحيوانات الصغيرة دون التطهر من ذلك الخلق الرديء تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق ومن العالم المثالى على التدرج إلى أن يزول فحينئذ ترقى إلى عالم الجنان.

وهذا الجواب الذى ذكرنا على لسان أهل التناسخ يصح أن يكون جوابا لمن يقول بالانتقال إلى الحيوان والنبات والمعادن .

ويصح أن يكون جوابا لمن يقول بصحة الانتقال إلى الحيوان والنبات دون المعادن ، ولمن يقول بالنقل إلى الحيوانات فقط دون غيرهم كما هو رأى صاحب الكتاب .

فإن المعادن والنبات لا حس لها ولا حركة إرادية ، فلو تعلق بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال إليها عن اكتساب الكمال العقلى ولم تزل الأخلاق الرديئة .

فإن الحكمة التى لأجلها وجب التعلق إنما هو تحصيل الكمال العلمى والعملى ولا يمكن ذلك إلا بالتعلق بالأبدان الحيوانية الحساسة لنزول الرذائل الخلقية وغيرها بالعذاب والعقاب وشدة الموت والمصائب باستعمال الأبدان الحيوانية .

وذلك هو طبقات النيران . فهذا تفصيل ما ذكره فى الكتاب من مذاهب المشرقيين . وربما جوزوا النقل فى غير الإنسان من الحيوانات الصامته من شخص إلى مشاكله من نوعه بشرط أن لا يلزم من ذلك المزاحمة التى فى الإنسان .

فإن الإنسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد العقلى من المفارق فلو جاز انتقال نفس مستنسخة إليه وأخرى فائضة لازدحم على البدن الواحد نفسان ، وهو محال .

فهذا معنى قوله : " ما لم يلزم المزاحمة التى فى الإنسان لاستعداد الفيض " .

قوله : وقال المشاءون .

أقول : ذكر جماعة الإشراقيين أن استحقاق البدن الإنساني بمزاجه الخاص الحادث لحدوث نفس ناطقة لقبول نور الشمس عند عدم الحجاب . وكل بدن حدث له مزاج يستحق به حدوث نفس ناطقة وجب إفاضة المفارق عليه من غير تخلف .

فلو صحّ النقل وتعلقت به نفس مستنسخة مع استحقاق البدن بمزاجه الخاص حدوث نفس من المفارق ولا يمنع حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس أخرى لا تتعلق ببدن ، كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب وحيثئذ يجب أن يحصل لبدن واحد إنسانى نفسان :

مفاضة ومستنسخة ، وذلك محال . ولا يشعر الإنسان إلا بنفس واحدة وهذا إنما يكون فى الإنسان دون غيره من الحيوانات الصامته والمتقلة إليها النفوس المستنسخة الفارقة للأبدان الإنسانية على التفصيل للمذكور .

واعترض المشاءون على هذا وقالوا : إذا استدعى المزاج الإنسانى النفس من المفارق وجب استدعاء جميع الأمزجة بخواص أمزجتها نفوسا مدبرة لها متصرفة فيها .

وحيثئذ يلزم فيها ما ذكرتم فى الإنسان ، ويلزم من ذلك بطلان التناسخ فى الحيوانات كما ابطلتموه فى الإنسان . فإن كل حيوان إذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عليه من العقل وكان التناسخ فيها حقا .

فانتقلت اليه نفس مستنسخة وأخرى مفاضة ، فاجتمع على البدن الواحد الحيوانى نفسان ، وذلك محال .

وقد قرّر ما يصلح لجواب هذا: فإن المزاج الإنساني، الذي هو أعدل
الأمزجة وأشرفها، لا يلزم من استدعائه لنفس ناطقة من المفارق، استدعاء
أمزجة الحيوانات الخسيسة ذلك.

فيجوز اختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يناسب النفس المفارقة من
الإنسان ومنها ما يستحق لإفاضة النفس الجديد من المفارق، كالإنسان المستحق
بالمزاج الخاص الأشرف ذلك، فسقط اعتراض المشائين.

وقد نقل عن أرسطوطاليس أنه رجع عن رأيه في إبطال التناسخ إلى
رأى أستاذه أفلاطون الإلهي وسائر الحكماء الأقدمين، وهو المشهور في كتبه
من التناسخ لمصلحة سياسية، أو يكون النظر اداه إلى ذلك، فجوز التناسخ
بعد ما كان منعه.

فالمشهور في كتب المشائين منع التناسخ، وإن كان كل مذهب للحكماء
وملة للملّين، فللتناسخ فيها قدم راسخ. وأكثر الهند والصين وقدماء فارس
وبابل ويونان، كأفلاطون ومن قبله من الحكماء، كسقراط وفيثاغورس
وأناذقلس.

ومن يتبعهم كهرمس وأغاثاديمون، كلهم قائلون بالنقل وإن اختلفوا في
جهات النقل في الحيوان فقط، أو فيه وفي النبات أو فيهما وفي المعادن، كما
مرّ تفصيله.

قوله: وتمسك بعض الإسلاميين.

أقول: آيات كتب الله الدالة على صحة النقل كثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ
الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (١).

(١) سورة الأعراف - الآية ٤٠.

وذلك إنما يكون بأن تنقل نفوس هؤلاء بالتناسخ إلى الأبدان المندرجة بالصغر في الأزمنة الطويلة حتى تصل إلى الحيوانات الشعرية، كدود الخل وغيره، وهى الداخلة فى سم الخياط وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^(١)، أى كلما نضجت جلودهم بالفساد بدلناهم جلودا غيرها بالكون؛ وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾^(٢).

يعنى أن بنى آدم امم وأصناف وطوائف لهم مراتب فى الأعمال والصناعات والعلوم، وكل دابة وطير فيرجع إلى بعضها فمنها صدر إلى هذه الصور وقوله: ﴿وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾^(٣).

أى مسخناهم فيها وعبداء الطاغوت هم عبيد الدنيا والمستخدمون فيها من الأعمال، كالخيل والإبل والبغال والحمير والبقر والغنم والجواميس وغير ذلك وقوله: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٤) بعد المفارقة البدنية على النور وجميع آيات المسخ تصريح فى صحة

وقوع النقل وقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٥)، يعنى أن شهادة يد الكلب ورجله وصوته الذى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشئ الذى هو الشر.

(١) سورة النساء - الآية ٤٠ .

(٢) سورة الأنعام - الآية ٣٨ .

(٣) سورة المائدة - الآية ٦٠ .

(٤) سورة الأعراف - الآية ١٦٦ .

(٥) سورة النور - الآية ٢٤ .

وكذلك غيره من الحيوانات تشهد أعضائه بأعمالها السيئة؛ وقوله: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾^(١)، الآية وقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾^(٣).

وقوله تعالى في حق السعداء: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^(٤) لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة لغلبة الهيئات المحمودة والأخلاق المرضية عليها.

وغير ذلك من الآيات الكثيرة في القرآن والاحاديث، كقوله عليه السلام: "يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة"، أى انهم يختلف صورهم الحيوانية المنتقلون إليها بحسب اختلاف أخلاقهم. وقوله: "كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون".

وأحاديث المسوخ مشهورة وصغى أكثر الحكماء ومال إلى هذا الرأي بعد اتفاقهم على خلاص الأنوار الأسهفبذية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والأخلاق السيئة بالعلوم الحقيقية والأخلاق المرضية إلى عالم الأنوار العقلية دون النقل.

ثم ذكر بعد ذلك ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق، وهو ذوقه وذوق من تقدمه من أفاضل الحكماء وأصحاب الكشف والبحث والتفتيش.

(١) سورة فصلت - الآية ٢١.

(٢) سورة الإسراء - الآية ٩٧.

(٣) سورة غافر - الآية ١٠.

(٤) سورة الدخان - الآية ٥٦.

قوله: واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم.

أقول: قبل ذكر أحوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة، ذكر بقاء النفوس الناطقة بعد فناء أبدانها وأقام البرهان على ذلك لأن بقائها بعد المفارقة على الأحوال الفاضلة مبنى على أصل بقائها.

فالأنوار المجردة المدبرة لا يمكن عدمها وبطلانها. إذ لو أمكن ذلك، فاما أن يكون لذاتها أو لغيرها.

لا جائز أن يكون لذاتها وإلا لم يكن وجودها الوجوب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة، ولما وجدت الأنوار المدبرة فليست تقتضى عدم نفسها ولا يبطلها ويعدمها موجبها وعلته العقلية.

وهو النور العقلى القاهر، فإنه دائم البقاء على أفضل الأحوال غير متغير ولا متبدل، فلا يمكن أن ينعدم بوجه من الوجوه. ثم هذه الأنوار المدبرة هى أشعة العقل المفارق الأزلى الأبدى غير المتغير وهى لازمة له غير منفكة عنه، فكيف يبطل لازم ذاته بذاته؟

وكيف تبطل أشعته وأضوائه بنفسه مع وجوبها ودوامها باستمرار دوامه؟ ولما لم يكن بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عن المحل لجوهريتها.

والمكان لتجردها عن المواد الجسمية، فلا يبطلها غيرها، فإن ذلك الغير إما وجودى أو عدمى؛ فإن كان وجوديا مقارنا لوجود النفس، لم يكن علة تامة لبطلانها وإلا لبطلت من أول وجودها.

وإن لم يكن وجودها مقارنا لوجود النفس فيلزم أن يكون لعدم ذلك الأمر مدخل فى بقائها، ووجوده علة لبطلانها فعند وجوده أن أبطلها بممانعتها

أو مزاحمتها على محل أو مكان، فهو محال فإن ذلك إنما يصح فيما له محل، كالأعراض أو مكان كالأجسام.

والأنوار المدبرة جواهر مجردة وإن أبطلها لا بمانعة ومزاحمة بنفسه، بل استدعى وجود ممانع ومزاحم، فهو محال أيضاً.

إذ الشيء إذا امتنع وجوده كان وجود ما يوجب وجوده ممتنعاً ولما كان وجود الممانع والمزاحم على المحل والمكان ممتنعاً على الأنوار المدبرة، فوجود ما يوجب وجود الممانع والمزاحم ممتنع أيضاً. وإن كان المعدم للأنوار الأسهفبذية أمراً عدمياً.

فهو إما عدم ما لوجوده مدخل في وجودها أو ليس لوجوده مدخل في وجودها، والثاني محال. فإن ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا تقتضى عدمه عدم ذلك الشيء.

والأول أيضاً محال. إذ يمتنع أن يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها فإنها ممتنعة لعدم؛ وإن كان المبطل شرطاً فلا جائز أن يكون جواهرها، إذ الجوهر المبين للأنوار المدبرة لا علاقة بينه وبينها.

فلا يلزم من عدمه عدمها. وإن كان عرضاً، محله تلك الأنوار، فأعراضها هي الإدراكات والأفعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بمشاركة البدن، كالغضب والشهوة وغيرهما.

فإن كانت هذه الأعراض العدمية مبطلة لها عند وجود العلاقة البدنية، فالأولى أن تكون تلك الأعراض العدمية المبطلة لها عدم كمالاتها وحيث أن لا تبقى الخالية عن الكمالات مع البدن أصلاً، كما لا تبقى بعد الموت، وليس كذا.

ولو وجب أن لا تبقى مع الأعراض المنافية للكمالات، كالجهل والأخلاق الرديئة وليس، وإن كانت مبطله لها بشرط قطع العلاقة، فعلاقتها بالأبدان لما لم تكن لعلاقة الأعراض بحالها، والأجسام بأمكنتها، بل إضافة تابعة لوجود البدن.

والإضافة أضعف الأعراض لتغيرها مع عدم تغير ما له الإضافة. فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها، إذ يمتنع أن يتقوم الجوهر بأضعف الأعراض.

فقطع العلاقة لا مدخل لها في عدم الأنوار المدبرة وما عداها من الأعراض الباقية مضادة لكمالاتها، أو غير متضادة، لا تكون مبطله للأنوار المدبرة بسبب قطع العلاقة.

بل إن كان شيء منها مبطلا لذاتها فلا يختلف التأثير في الإبطال بوجود العلاقة وعدمها.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب، فقله بـ "الأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل"، أى ليست إعراضاً، تفتقر إلى محل، كالأعراض الجسمانية الباطلة بالمزاحمة على المحل.

كالسواد الذى يبطله البياض عند مزاحمته له، فيحل فى محله ولا كالأجسام المزاحمة على الأمكنة المبطل والمخرج بعضها بعضاً عن بعضها؛ وليست حالة فى الغواسق الجسمانية ليشترط فى بطلانها مقابلة الأعراض.

كالحرارة المبطله للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين، أو يشترط فى بطلانها أيضاً استعداد محل. فإن البرودة الحاصلة فى الماء تبطل عند استعداد مادة الماء لخلع الصورة المائية، وليست الصورة الهوائية هذا من جهة القابل.

وأما من جهة الفاعل، فإنه ليس مبدأ الأنوار المدبرة، وهو العقل
المفارق، بمتغير، ليلزم منه تغير الأمور المدبرة وبطلانها.

فلا تكون الأنوار المجردة المدبرة كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر،
كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة في الأبدان الإنسانية من
أحوال مدبراتها الأسهفبذية وحدها الباطلة ببطلان العلاقة البدنية.

أو تكون حاصلة من المدبرات وأحوالها مع أمر آخر، كالصور الحاصلة
في المرايا الصقلية فإن حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط بالمقابلة
وشهود الحس الباصرة الباطلة ببطلانها أو بطلان أحدها.

وليست نسبة الأنوار المدبرة إلى علتها هذه النسبة ليتصور بطلانها كما
تصور في الأشياء المذكورة.

قوله: ونسبة غير النفس الناطقة.

أقول: معناه أنه ليس نسبة العقل الفاعل للنفس الناطقة، كنسبة غير
النفس من الأعراض والآثار الحاصلة في المحل من النقوش وغيره، سواء كان
الفاعل لتلك النفوس والآثار هو نفس المحل أو غيره.

فإنه إذا بطل الحال الذي هو مبدأ النفس أو غيره بطل النفس بخلاف
الأنوار المجردة الأسهفبذية، فإن عللها دائمة الوجود لا يمكن عدمها ولا قابل
لها في ذاتها لتمكن عدمها عند بطلان الاستعداد.

بل هي دائمة بدوام العلة الفيّاضة لها. ولو كانت الأنوار المدبرة قابلة
لعدم لوجب أن يكون انعدامها بسبب الهيئات الظلمانية الجسمانية، وحينئذ
كان ينبغي أن تقدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المفارقة، كما عرفته.

وإذا تخلصت الأنوار المجردة الأسهفبذية عن العلائق الظلمانية، بقيت
مستمرة الوجود ببقاء النور القاهر الذى هو علتها.

وموت البدن إنما هو لبطلان مزاجه المخصوص الذى به كانت صلاحية
قبول تصرفات النور المدبر الأسهفبذ، فافهمه.

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور]

النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه إلى عالم النور
القدسى أكثر منه إلى الغواسق.

وكلما ازداد نورا وضوء ازداد عشقا ومحبة إلى النور القاهر، وازداد
غنى وقربا من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرفة غير متناهية قوة التأثير،
ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الأفق النورى.

والأنوار الأسهفبذية إذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى شوقها وعشقها
إلى عالم النور واستضاءت بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم
النور المحض.

فإذا انفسدت صياصيتها لا تنجذب إلى صياص أخرى لكمال قوتها
وشدة انجذابها إلى ينابيع النور.

والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لنسخه ينجذب إلى ينبوع
الحياة. والنور لا ينجذب إلى مثل هذه الصياصى، ولا يكون له نزوع إليها.

فيتخلص إلى عالم النور المحض ويصير قديسا بقداس نور الأنوار والقواهر
القديسين .

ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر
الناس تجردا عن الظلمات أقرب منها

والشوق حامل الذوات الدراكة إلى نور الأنوار، فالأتم شوقا أتم انجذابا
وارتفاعا إلى عالم النور الأعلى .

ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك، والألم
إدراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الإدراكات
من النور المجرد ولا شيء أدرك منه .

فلا شيء أعظم وألذ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت أن اللذات
في طلسمات الأنوار المجردة منها ترشحت وهي ظلالها . وغير الملائم لها
هيئات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها إلى
ذلك .

والأنوار الأسهفبذية ما دامت معها علاقة الصياصى والشواغل البرزخية
الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهااتها، كشديد السكر إذا وصل إليه
مشتهاه أو ارهقته عاهة وهو متخبط فى سكره، غير مدرك لما أصابه .

ومن لم يلتذ بإشراقات القواهر النورية وأنكر اللذة الحقّة، فهو كالعنين
إذا أنكر لذة الوقاع .

وكما أن لكل من الحواس لذة وألما ليس لحاسة أخرى على حسب
اختلاف إدراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور
الأسهفبذ إعطاء قوتى قهره ومحبه حقهما .

فإن القهر للنور على ما تحته فى سنخه، وكذا المحبة فىنبغى أن يسلط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبته إلى عالم النور. وإذا كان كُتب عليه الشقاوة، فتقع محبته وعشقه على الغواسق، فتقهره الظلمات.

وإنما تقع محبته إلى عالم النور كما ينبغى، إذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحو هذا على حسب الطاقة البشرية.

ولما كان تدير الصيصية والعناية بها أيضاً ضرورياً، فأجود الأخلاق الاعتدال فى الأمور الشهوانية والغضبية وفى صرف الفكر إلى المهمات البدنية.

ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكثر فكره فى عالم النور وإذا تجلى النور الأسهفبذى بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحياة وتطهر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص عن صيصيته.

وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة إليه.

ومن القواهر أيضاً كذا، ومن الأسهفبذية الطاهرة غير المتناهية فى الآزال، من كل واحد واحد نوره وما أشرق عليه من كل واحد مرارا لا يتناهى، فيلتذ لذة لا تتناهى.

وكل لا حق يلتذ بالسوابق، وتلتذ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهى إشراقات ودوائر عقلية نورية تزيد فى رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

وكما أن مدرك النور المجرد وإدراكه ومدركه لا يقاس إلى ثلاثية الظلمات، فلذته لا تقاس إلى لذتها، ولا يحاط بها في هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية أيضاً إنما حصلت بأمر نوري رشّ على البرازخ، حتى أن لذة الوقاع أيضاً رشح عن اللذات الحقّة؟

فإن الذى يواقع لا يشتهى اتیان الميت، بل لا يشتهى إلا برزخا وجمالا فيه شوب نوري وتتم لذته بالحرارة التى هى أحد عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التى هى أحد معلولات النور وعشاقه.

وتتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبته مع الذل على الأنثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق.

وكل يريد أن يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى . وإنما ذلك طلب للنور الأسهفبذى لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه .

والاتحاد الذى بين الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى . وكما أن النور الأسهفبذى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم أنه فيها وإن لم يكن فيها .

فالأنوار المدبرة إذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة الغالبة ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها، تتوهم أنها هى . فتصير الأنوار القاهرة الغالبة مظاهر للمدبرات كما كانت الأبدان مظاهر لها . وبحسب ما تزداد المحبة المشوبة بالغلبة .

ازداد اللذة والانس فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات . هذا هاهنا، فما

قولك فى عالم المحبة الحقبة التامة والقهر التام الخالصين، الذى كله نور وبصيص وحياة؟

ولا تظن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فإن شيئين لا يصيران واحداً، لانه أن بقى كلاهما، فلا اتحاد وإن انعدم فلا اتحاد؛ وإن بقى أحدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد.

وليس فى غير الأجسام اتصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم فهى ممتازة امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصص يبتنى على تصرفات الصياصى بل تصير مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المثل، ضرباً للمثل.

فيقع على المدبرات سلطان الأنوار القاهرة فتقع فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس بذلك لذة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، إذ الطبيعة القابلة للعدد منتفية هنالك، بل تكمل اللذة، والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالى: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَثَابٍ﴾ (١).

أقول: النور المدبر الأسهفبذى إذا لم تقهره شواغل البرزخ الظلمانى، من أنواع الشهوات الجسمانية وأصناف الغضب الجرمانى وتنوع التخيلات والتوهمات الوهمية، واشتغل بالعلوم الحقيقية.

من العلمية والخلقية وواظب على الرياضات التصوفية، فحيث يحصل له شوق إلى عالم الأنوار ولا يزال كلما ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه إلى ذلك العالم النورى، حتى يكون شوقه إلى العوالم النورية أكثر منه إلى العالم الجسمانى الظلمانى.

(١) سورة الرعد - الآية ٢٩.

فكلما ازداد بالفضائل نورا وضوء وصفاء ازداد عشقا وشوقا ومحبة إلى
الأنوار القاهرة والجواهر الفاخرة فيزداد عشقا وعظمة وكرامة وقربا عقليا من
نور الأنوار تعالى وتقدس .

والأنوار المتصرفة الأسهفبذية قواها متناهية التأثير، إذ لو كانت غير
متناهية قوة التأثير لم يحجبها عن الأفق الأعلى النورى بجذب شواغل
الأجرام البدنية .

فإذا اتفق لبعض الأنوار الأسهفبذية أنها قهرت الجواهر الغاسقة المظلمة،
من الشهوة والغضب وغيرهما، وقوى عشقها وشوقها إلى العالم الأعلى
النورى واستضاءت بالأنوار القاهرة العقلية فحصل لها فى هذا العالم ملكة
الاتصال بالعالم النورى المجرد المحض .

فإذا انفسدت قواها الأنسية وصياصياها الجسمية لا تنجذب بالتناسخ إلى
الصياصى الحيوانية الصامتة، بل تكون لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها
وعشقها منجذبة إلى العوالم النورية والذوات القدسية ينابيع النور المنعوتة
بالشوارق العقلية العظيمة العاشقة لسنخها وأصلها المنجذبة إلى ينبوع الحياة
والنور، فهو العالم العقلى والنور الإلهى .

وهذه الأنوار المدبرة الموصوفة بهذا الكمال لا تنجذب على سبيل
التناسخ إلى أبدان الحيوانات المذكورة والصياصى المنكوسة .

ولا يكون لها شوق ونزوع إليها، فلا جرم تتخلص إلى العالم النورى
الأعلى والمحل الاسنى، وتصير مطهرة من الجهالات وسائر العلائق الجسمانية
بطهارة أشعة نور الأنوار والأنوار القاهرة الطاهرة المقدسة .

ولما كانت المبادئ العقلية والذوات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها بالمكان، لتنزهها عن العلائق الجسمانية، بل القرب منها إنما هو بالصفات العقلية والمعاني التجردية كان أكثر الناس تجردا عن العلائق الجسمية والأمور الظلمانية أشد قربا منها.

والشوق إلى العالم العلوى والعشق للصقع الإلهى حامل الذوات الدراكة المدبر إلى نور الأنوار والأنوار القاهرة، فالأتم شوقا وعشقا بالعلوم الإلهية والفضائل الخلقية، أتم انجذابا وارتفاعا إلى نور الأنوار الأعلى.

قوله: ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء.

أقول: اعتبر الشيخ فى "التلويحات" للذة ثمانية أمور:

أولها: إدراك.

وثانيها: وصول شيء إلى المدرك.

وثالثها: كون الإدراك إدراكا لذلك الواصل.

ورابعها: كون الواصل كمالا.

وخامسها: كونه خيرا.

وسادسها: كون الكمال كمالا للمدرك.

وسابعها: كون الخير خيرا له.

وثامنها: كون الإدراك إدراكا لذلك الواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة.

ويريد بـ "الكمال" حصول ما من شأن الشيء ان يكون له، وبـ "الخير" خير الكمال باعتبار أنه مؤثر عنده.

وإنما لم يقتصر على الإدراك لكونه قد يكون بحصول صورة تساويه والوصول ليس إلا بحصول ذاته ولا تتم اللذة بحصول ما يساوى اللذيد.

بل بحصول ذاته، ولم يقتصر على الوصول لعدم دلالة على الإدراك إلا بالالتزام، وأورد الإدراك والوصول معا لعدم وجود لفظ دال عليهما بالمطابقة.

وإنما ذكر ما وصل من كمال المدرك وخيره، إذ قد يدرك وصول الكمال والخير من ليس يعتقد كماله وخيرته، وحينئذ يلتذ بإدراك وصوله إليه وإذا كان الشيء خيرا من وجه دون آخر ولا يلتذ بإدراكه إلا أن يدرك من الجهة التى هو بها خير دون غيره.

وإنما ذكر من حيث هو كذلك إذ اللذة ليست إدراك اللذيد، بل إدراك حصوله للملتذ وهنا تساهل.

فذكر أن اللذة وصول ما إلى نور ملائم للشيء وإدراكه لوصول ذلك واستغنائه عن باقى القيود والألم أدرك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذلك.

والحيثية المذكورة شعور إلى اللذة والألم. وجميع الإدراكات الحاصلة للحيوان والإنسان من النور المجرد الذى هو نور محض وإدراك صرف.

وقد عرفت أن إدراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء أتم إدراكا منه فلا شيء أعظم من لذاته والذ من كماله وابهج من جماله وملائماته.

كيف وقد عرفت أن جميع اللذات التى فى طلسمات الأنواع الجسمية وأصنام الأنوار المجردة ذوات الطلسمات إنما ترشحت من أرباب الأنواع

المجردة، فهي ظلالها وأنموذجاتها وغير الملائم للأنوار المدبرة إنما هي الهيئات الظلمانية.

والظلال الغاسقة اللاحقة بها من صحة الأبدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق إلى ذلك. وهذه هي حجب الأنوار المدبرة عن مشاهدة عالم الأنوار والالتذاذ بها.

فما دامت العلاقة البدنية والشواغل البرزخية الكثيرة معه.

فإنها محجوبة عن عالمها وكذلك لا يلتذ بكمالاتها العقلية، ولا تؤلم برذائلها الظلمانية، كالشديد السكر الموصل إليه مشتهاه أو بعد ما يعاقه ولم يدركه للمانع الذى ناله.

فكذا الشواغل البدنية والحجب البرزخية مانعة عن مشاهدة الأنوار العقلية، والالتذاذ بها.

وكل من ليس قوة إدراك العلوم العقلية واستعدادات إشراقات القواهر النورية المجردة وأنكر اللذات العقلية المحضة الحققة، فهو كالعين المنكر لذة الجماع من وجودها فى الأعيان.

قوله: وكما أن لكل من الحواس لذة والمأ.

أقول: لكل واحد من الحواس الظاهرة والباطنة لذة والم. فلذة القوة الباصرة بالأضواء المشرقة والألوان الحسنة، والمأ بضد ذلك.

ولذة السمع بالنغمات المتناسبة، وألمه بضده؛ ولذة الذوق بالمطعومات الطيبة وألمه بالمكروهة؛ ولذة الوهم هو الرجاء والأمل، وألمه بضد ذلك.

وكذا باقى الحواس. فلكل حامية لذة ليست لحاسة أخرى على اختلاف

إدراكاتها. وكذا لذة الشهوة تخالف لذة الغضب. فللنفس بحسب كل قوة لذة وألم.

وأما الجوهر النورى الأسهفبذى، فكماله انتقاشه بالوجود كله والتجرد عن المواد الجسمية وإعطاء قوى قهره ومحبه حقها.

فإن القهر للنور على ما تحته ومحبه على ما فوقه، وكذلك يجب على النور المدبر الأسهفبذى أن يسلط قهره وقوته الغضبية على الصيصية البدنية الظلمانية.

وقواها بحيث يظهر قهره لها؛ وكذلك يسلط محبه وعشقه وشوقه إلى عالم الأنوار العقلية.

فإن تأتى له ذلك كان قد كتب عليه السعادة وإن كتب عليه الشقاوة فينكسف النور المدبر بالجهل والهيئة الرديئة فتقع محبه وعشقه على الغواسق البرزخية الظلمانية، فتقهره الظلمات البدنية والقوى الحسية والخيالية.

وحينئذ يبعد عن العالم الأعلى النورى وإنما تقع محبه إلى العالم النورى المجرد على ما ينبغى، إذا تمثل فى ذاته أعيان الموجودات، فيعرف نور الأنوار والأنوار القاهرة والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة والأجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها، وترتب الموجودات والمعاد على ما ينبغى بحسب الطاقة البشرية.

ولما كان تدبير الصيصية البدنية والعناية بها واجبا لتحفظ التركيب البدنى مدة من الزمان إلى اوان تحصيل الكمال الإنسانى.

فأجود الأخلاق الاعتدال فى الأمور الشهوانية والغضبية، وكذلك يجب أن يصرف الفكر إلى المهمات البدنية دون غيرها.

والخلق عندهم ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين الخلقين المتضادين لا بان يفعل أفعال التوسط، بل يحصل ملكة التوسط كانها موجودة القوة الناطقة والحيوانية معها؛ فللناطقة الاستعلاء وللحيوانية الإذعان.

وبالجملة يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل من القوى ويحصل لها العدالة؛ وهى عفة وشجاعة وحكمة فالعفة توسط القوة الشهوانية بين الجمود والشره.

والشجاعة توسط القوة الغضبية بين الجبن والتهور؛ وأما الحكمة، فليس التوسط مطلق باقيها بل كلما كان الإمعان فيها أكثر كان كمالاته كما قال "وقل رب زدنى علما".

وقال ابن سينا فى "الشفاء": "وكأنه ليس يرى الإنسان عن هذا العالم وعلائقه، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم"، فصار له شوق إلى ما هناك يصده عما هاهنا ولا تتم السعادة مع العلم إلا بإصلاح الجزء العملى.

وهو الخلق والإخلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكبر فكره فى عالم النور: فإن أكبرهم الإنسان إذا كان فى الآخرة وأكثر فكره فى عالم النور دل ذلك على غلبة الشوق والعشق على ذلك الإنسان بعد المفارقة حيث فهمتها وفكرتها، فإذا غلب النور المدبر المجرد بالاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينبوع النور والحياة وهو نور الأنوار والأنوار المجردة، وتظهر من الأدناس الطبيعية ورجس البرازخ الظلمانية.

فإذا شاهد عالم النور المجرد المحض بعد المفارقة البدنية فإنها تتخلص

عن الصيصية البدنية بالكلية وتنعكس عليه إشراقات غير متناهية من نور
الأنوار بلا واسطة ومع الوسائط أيضاً على ما عرفت .

وكذا من الأنوار المدبرة الأسهفبذية الفاضلة الطاهرة غير المتناهية فى
الأزل ؛ وكذلك من كل واحد واحد نوره وما أشرق عليه من كل واحد فإنه لا
يتناهى ، فيلتذ لذة لا تتناهى .

وكل لاحق من الأنوار المدبرة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس المفارقة
وتلتذ السوابق أيضاً ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار غير متناهية وهى
إشراقات نورية ودوائر عقلية يزيد فى رونقها إشراق جلال نور الأنوار
ومشاهدته .

وإنما سمّاها "دوائر عقلية" لأنها إشراقات إحاطية شبيهة بالدوائر
الفلكية المحيطة بعضها ببعض ، كما أن إشراقات الكواكب وإن كانت ضعيفة
إلا أن إشراق جمال نور الشمس يزيد فى رونقها عند طلوعها ، فكذا إشراق
العقول بالنسبة إلى إشراق جلال النور الأول الواجب .

قوله : وكما أن مدرك النور .

أقول : إن النور لا يقاس مدركه ومدركه وإدراكه إلى ثلاثتها من
الجسمانيات . فإن القوى الجسمانية مدركة ومدركة وإدراكها الذى هو نسبة
المدرك إلى المدرك .

فالمدرك فى الأنوار المجردة أفضل من القوى الجسمانية المنطبعة ، والمدرك
فى الأنوار نفس المجردات وهى أفضل من مدركات القوى الجسمانية ، أعنى
الأجسام وما يتعلق بها .

ونسبة المدرك إلى المدرك هو الإدراك فى الأنوار المجردة أفضل من ذلك فى الأجسام، وإذا لم يكن الإدراك الجسمانى الظلمانى ومدركه نسبة إلى الثلاثة الروحانية النورية المجردة، فلا نسبة للذته إلى لذته.

ولا يمكن أن يحاط بلذات الأنوار المجردة الروحانية فى هذا العالم، كيف؟ وقد عرفت بالقاعدة السالفة أن جميع اللذات من النور.

وكل لذة جسمانية فهى أيضاً إنما حصلت من النور يفيضه رب النوع ويرشّه على أشخاص ذلك الطلسم حتى إن لذة الوقاع أيضاً إنما رشح من اللذات العقلية الحقّة النورية.

لأن الذى يواقع لا يشتهى موقعة الميت وإتيانه لخلوه عن النور المدبر وإنارة العرضية، بل لا يشتهى إلا جسما برزخيا وجمالا فيه شوب نورى.

وكذا لا يحبون إتيان المعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الإشراق والنور بخلاف الشاب فإن إشراق النفس على الجسم المتعلق به وقبوله آثاره أكثر مما قبله الشيخ.

ثم إنه لا تتم لذته ولا تكمل راحته إلا بالحرارة التى هى أحد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة أيضاً، وهى أحد معلولات النور وعشاقه.

ثم تتحرك قوتا محبته وقهره بحيث يريد الذكر أن يقهر الأنثى، وحينئذ يقع من عالم الأنوار المجردة محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على الأنثى على نسبة ما فى العالم العقلى من العلة والمعلول على التفصيل الذى عرفته. وكل واحد من الذكر والأنثى يريد أن يتحد بصاحبه ويدخل فيه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى بينهما وينعدم.

كما هو الحال فى عالم الأنوار المجردة العقلية، وإنما كان ذلك لأن كل واحد منهما يطلب النور المجرد الأسهفبذى الذى للآخر لذاته الذى هو من لذات عالم النور المحض الذى لا حجاب فيه لعدم البعدية والاتحاد الذى بين الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلى دون الجرمى.

وقال المعلم الأول: "إن المجردات العقلية، وإن تكثرت وتعددت، فإنها لا تباين الأشخاص الجسمانية، بل تتحد من غير أن تصير شيئاً واحداً بالتفاسد والامتزاج وتتفرق بدون تباين لأنها واحدة اللذات كثيرة فى وحدانية بسيطة". والنور المدير الأسهفبذى لما كان له تعلق بالبدن الذى هو مظهره توهم أنه فيه، وليس هو فيه للطفه وتجرده.

وإذا فارقت الأنوار المدبرة الأسهفبذية إذا فارقت الصياصى البرزخية وكانت كاملة بالعلم والعمل، فلشدة نوريتها وقوة شوقها وقربها من نور الأنوار والأنوار القاهرة العالية وكثرة علاقتها العشقية معها تتوهم أنها هى، وإن كانت فى الحقيقة والشعور غيرها إلا أنها تصير الأنوار المجردة القاهرة العالية مظاهر للمدبرات النورية العقلية.

كما كانت الصياصى البدنية مظاهر لهذه الأنوار عند وجود العلاقة وبحسب ازدياد المحبة المشوبة بالعلية فى هذا العالم، كما فى الملوك والحكام يزداد الأئس واللذة عندها.

وكذا تعاشق الحيوانات وتلذذها يزداد بازدياد المحبة، والعلية هذا كله فى عالمنا هذا مع نقصه وكثرة حجمه ونقص المحبة والقهر فيه، فما ظنك فى عالم المحبة الحققة التامة.

والقهر الكامل التام الخالصين، أعنى عالم الأنوار المجردة المحضة الذى لا ظلمة فيه أصلاً، بل كله نور وبسيط وضياء وحياة محضة. فإن الأنس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالها يكون فى الغاية.

قوله: ولا تظن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً. أقول: ذكر البرهان الدال على أن الأنوار المجردة بعد المفارقة لا تصير واحدة، لأن الشئين من حيث هما شيئان تمتنع صيرورتهما شيئاً واحداً. لأنه إن بقى كل واحد منهما بعد الاتحاد، فلا اتحاد وإن انعدم، فلا اتحاد أيضاً؛ وإن بقى أحدهما وانعدم الآخر، فلم يتحداً. بل الشيئان لا يمكن أن يصيرا واحداً إلا باتصال وامتزاج وتركيب، وذلك لا يكون إلا فى الأجسام لا غير. والألفاظ الواردة فى كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول بالبارى تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض.

يريدون بها شدة القرب بالمتحد به والحال فيه وإلا فالبرهان دل على أن الشئين لا يصيرا واحداً. وأما الحلول، فإنما يكون فى الأعراض المفتقرة إلى الحلول فى الجواهر القائمة بذاتها.

والمجردات لا يتصور فيها ذلك، ولكن يمكن أن يحصل لبعض النفوس من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب من البارى تعالى أو من بعض العقول أو النفوس فيحكم بالاتحاد أو الحلول.

ثم يظهر له بطلان ذلك فيستغفر الله عز وجل كما نُقل عن الشيخ أبا يزيد والحسين ابن منصور والمسيح ابن مريم، عليه السلام وغيرهم.

وإذا كانت المجردات العقلية كلها غير متباينة ولا متحدة بالكلية بل بينها اتحاد عقلى وإذا كانت موجودة غير معدومة، فهي لا محالة يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً عقلياً.

فإن كل واحد منها له شعور مخصوص بذاته وأنواره وإشراقاته وتخصيص معين يبتنى على تصرفات الأنوار المدبرة فى الصياصى البدنية غير ما للآخر منها.

فكل واحد منها وجد ذاتاً منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى لها بحسب أبدانها المختلفة.

فإن موجد المعنى الكلى شخص مشار إليه لا يمكنه اتحاد شخص أو أن يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصاً من المعانى التى تلحقه عند حدوثه إلا لاستعداد مزاج خاص.

فالأنوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالأبدان وأحوالها، فتصير الأنوار العقلية التامة بعد المفارقة البدنية مظاهر لها، كما كانت الأبدان قبل المفارقة مظاهر لها.

وكما صارت المرايا مظاهر للمثل الروحانية المعلقة القائمة بذاتها لا فى محل. فحيثئذ تقع على الأنوار المجردة المدبرة سلطان الأنوار العقلى القاهرة فيقهرها قهراً يحصل لها بذلك لذة وعشق قهر.

ومشاهدة لا يمكن أن يقاس إلى غيره، وليس قهر العالم العلوى مفسداً لقهر الأضداد فى العالم السفلى العنصرى، إذ الطبيعة القابلة للعدوى منتفية فى ذلك العالم فإن القهر المفسد فى هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك.

فليس فيه إلا الذوات النورانية الثابتة التي كلها نفس الوجود والإدراك، واللذة تقدر مبدعة وتعالى موجد، وهو ملك الملوك وسلطان السلاطين لا سلطان غيره ولا واجب وجود سواه.

فلذات الأنوار المجردة المدبرة تكمل بقهر الأنوار العقلية لها؛ والمدبرات الظاهرة الكاملة بالفضائل الحكيمة والأخلاق والتجرد عن زيادات العلائق البدنية، وهى الشبيهة بالأنوار القاهرة مطهرة مقدسة تقدر الله تبارك وتعالى، وقدس الأنوار القاهرة: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَثَابٍ﴾ (١).

نسأل الله الحى القيوم أن ينظمننا فى سلوكهم ويشد أودنا بهم ويعظم شوقنا إليهم ولا يبعدنا عنهم إنه: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢) وبالإجابة جدير.

قال الشيخ:

فصل

فى بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية

والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهدين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهى.

وتلك الصور أتم مما عندنا، فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهى

(١) سورة الرعد - الآية ٢٩.

(٢) سورة التغابن - الآية ١؛ سورة الطلاق - الآية ١٢.

كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد
البرازخ العلوية.

وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا: ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جثِيًّا﴾^(١)، ﴿فَأَصْبَحُوا فِي
دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾^(٢).

سواء كان النقل حقا أو باطلا. فإن الحجج على طرفي النقيض فيه
ضعيفة إذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة
على حسب أخلاقها.

والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، فإن مثل أفلاطون نورية، وهذه
مثل معلقة: ظلمانية ومستتيرة، للسعداء على ما يلتذون به بيض مرد،
وللأشقياء سود زرق.

ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها وليس لها محل
فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل فى مظاهرها، ومنها
يحصل ضرب من الجن والشياطين.

وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل "دربند"، وقوم لا يعدون
من أهل مدينة تسمى "ميانج" انهم شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث إن أكثر
المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم. وليس
ذلك مرة أو مرتين، بل فى كل وقت يظهرون.

ولا تصل إليهم أيدي الناس. وقد جرب من أمور أخرى صياصى

(١) سورة مريم - الآية ٦٨.

(٢) سورة هود - الآية ٩٤.

متدرة غير ملموسة ليس مظهرها الحس المشترك بل تكاد تتدرع لجميع البدن
وتقاوم البدن وتصارع الناس .

ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة : أنوار
قاهرة ، وأنوار مدبرة ، وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب
للأشقياء .

ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين وفيها السعادات
الوهمية . وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا
والتخيالات .

وقد تخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها فى البرازخ عند
المصطفين . وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية .

ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحس المشترك ، فدل على أن
المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا بل إنما توقف عليها الإبصار ، لأن فيها
ضربا من ارتفاع الحجب .

وهذا العالم المذكور نسمّيه " عالم الأشباح المجردة " وبه تحقق بعث
الأمثال والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة ، وقد يحصل من بعض نفوس
المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك طبقات من
الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة ، ومرتقى
المتقدين والمتألهين أعلى من عالم الملائكة .

أقول : النور المجرد الأسهفبذى ، اما أن يكون كامنا فى الحكمتين العلمية
والعلمية .

أو يكون ناقصا فيهما؛ أو كاملا في العلم ناقصا في العمل؛ أو كاملا في العمل ناقصا في العلم.

والأول، من المقربين السابقين المشاهدين لنور الأنوار، وهو الكامل في السعادة.

والثاني، من الناقصين المقيمين في الهاوية، وهم أصحاب الكاملين في الشقاوة.

والثالث، هو المتوسط في السعادة، وهو المراد بقوله "والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهين"، فإنهم بعد المفارقة البدنية يرتقون "إلى عالم المثل الروحانية المعلقة التي مظهرها" بعض الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية.

ولها قوة إيجاد المثل والقدرة عليها، فيستحضر من الأطعمة والأشربة والملابس الحسنة والصور المليحة والنغمات الموسيقية والسماع الطيب، وغير ذلك من المحسوسات اللذيذة ما تشتهي، وتؤثره.

وتلك الصور أكمل مما عندنا من الصور وأتم وأبهج، لأن مظاهر صور هذا العالم ناقصة لأنه حواملها ومظاهرها هي هوى عالم الكون والفساد المشتركة وهي دائما في قلع صورة وليس أخرى.

وأما مظاهر تلك الصور وحواملها هي الأجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد ولا تنخرق ولا تنفصل.

فلذلك كانت حواملها ومظاهرها أتم. ثم زعم أنهم يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسمانية والظلمانية وعدم فساد تلك البرازخ العلوية

والأجرام الفلكية مع عدم تصور الأنوار المجردة العقلية والشوق إليها، إلا أن مظاهرها تختلف بحسب اختلاف هيئات نفوسهم.

فإنه كلما كانت النفس أشرف كان مظهرها أصفى وأعلى، وإن كانت أخس، فأدنى.

وكلام أفلاطون الإلهي يدل على أنهم لا يخلدون في الأجرام السماوية، فإنه زعم أن النفوس التي مظاهرها الفلك الأدنى يمكث زمانا طويلا أو قصيرا، حتى تزول عنها بعض الهيئات ثم ترتقى إلى فلك عطارذ فتقيم فيه زمانا أيضا.

ولا تزال ترتقى من فلك أدنى إلى فلك أعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة إما زمانا طويلا، أو قصيرا.

حتى تصل إلى الفلك الأعلى فتقيم فيه زمانا ما بحسب ما يليق بها؛ فإن كان لها استعداد الارتقاء إلى عالم العقل المحض ترقى إليه، وإلا فلا.

وبعض الناس يقول أنه لا بد من المرور على الأفلاك والخلاص منها عند الوصول إلى الفلك الأعلى إلى عالم النور المحض. وإليه يميل صاحب "إخوان الصفا".

وكلام الشيخ يدلّ على أنه إذا ارتقت إلى الفلك الأعلى أو إلى بعض الأفلاك ولم تستعد للخلاص إلى عالم النور المحض ولا الترقى إلى الفلك الذى فوق الفلك الذى تعلقت به.

فإنها تخلد في بعض الأفلاك الواصلة إليها لبقاء العلاقة مع الأجرام. ويجوز أن يريد "بالخلود" المكث الطويل، كما يقال "خلد الله دولته"،

والحق أن النفوس المرتقية إلى الفلك الأعلى إذا مكثت فيه المكث اللائق تنتقل علاقتها عن هذا الفلك إلى عالم المثل النورانية وترتقى فيه من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى من عالم المثل.

وهو القريب من العالم العقلى النورى المحض، ومنه تنتقل إلى عالم الأنوار المحضة ويدوم فيه أبداً من غير تغير ولا تبدل ولا ملالة.

قوله: وأما أصحاب الشقاوة.

أقول: لا يبعد أن يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الأشقياء المقصرين فى العلم والعمل، وسمّاهم "أشقياء" لكن شقاوتهم دون الشقاوة التى سبقت الإشارة إليها من تعلق نفوس بعض الناس بالأبدان الحيوانية العنصرية.

وليس لهم من العلم والعمل الذى كان للمتوسطين ما يلجأهم أن تصير الأفلاك مظاهراً لنفوسهم.

وليس نقصهم فى الحكمتين إلى الغاية التى ترتضى تعلق نفوسهم وتناسخها فى أبدان الحيوانات العنصرية والهيئات الرديئة تلجئهم إلى التعلق، فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها بهيئاتهم.

فإن أصحاب الشقاوة الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾^(١)، وهو الالتزاق بالأرض على الركبتين الذى هو عبارة عن الخلود إلى الأرض والمحبة، فسواء كان النقل والتناسخ حقاً أو باطلاً.

فإن حجج التناسخية ومبطلها على طرفى النقيض، وهو إثبات التناسخ وإبطاله ضعيفة. فإن كان النقل حقاً فإذا تخلصوا عن سائر أبدان الحيوانات مع بقاء هيئات رديئة فيهم تحوّلهم إلى التعلق بأبدان أخرى.

(١) سورة مريم - الآية ٦٨.

وإن لم يبق فيهم من الهيئات الرديئة شيء ترقوا إلى عالم الأفلاك، على التفصيل المذكور؛ وإن كان النقل باطلا، فإذا فارقوا الأبدان الإنسانية يلزم أن يكون لهم ولأولئك الذين تخلصوا عن الأبدان الحيوانية، على تقدير صحة النقل ظلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب أخلاقها وهيئاتها المناسبة لها.

قوله: والصورة المعلقة ليست مثل أفلاطون.

أقول: لا ينبغي أن يتوهم أن هذه المثل الخيالية التي تتنعم بها السعداء من المتوسطين، أو تتعذب بها الأشقياء من المجرمين، هي مثل أفلاطون المشهورة بالمثل الأفلاطونية.

فإن مثل أفلاطون نورية، وهي عبارة عن عالم الأنوار العقلي، وهذه المثل شبحية معلقة لا في مكان ومحل، وتنقسم إلى: مثل روحانية مستنيرة تلتذ بها السعداء.

وهي الصور الحسنة الفاضلة المشرفة اللذيذة من المآكل والمشرب والملابس والمناكح من حور عين وغلمان مرد كأنهم ﴿لَوْلَوْأَمْثُورًا﴾^(١)؛ وإلى مثل روحانية مظلمة معلقة تتألم بها الأشقياء.

وهي صور قبيحة مكروهة سود زرق تتألم النفوس بمشاهدتها وتنزعج من مباشرتها وملابستها. وأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس، وغيرهم من الحكماء الأقدمين، كما يقولون بثبوت المثل النورية العقلية الأفلاطونية.

فإنهم أيضاً يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في مكان ومحل المستنيرة والظلمانية، ويزعمون أنها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر

(١) سورة الإنسان - الآية ١٩.

والتخيلات النفسية بمعنى انهما مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الأعيان لا فى إمكان ومحل .

وقد قالت الأوائى أن للعالم مثالا وقالبا عند البارى تعالى لم يزل؛
والعالم عندهم عالمان: عالم المعنى، وهو عالم العقل والأنوار المجردة
المحضة؛ وعالم الصور، المنقسمة إلى: الصور الحسية .
وهو عالم الأفلاك والعناصر؛ وإلى الصور المثالية الشبحية، وهو عالم
المثال المعلق .

قوله: ولما كانت الصياصى المعلقة ليست فى المرايا .

أقول: لما كانت الصياصى المعلقة المثالية الشبحية الظاهرة فى المرايا
الصقلية والخيالات التى تظهر فى اليقظة والنوم .

ليست فى تلك المرايا ولا فى القوى الخيالية ولا هى فى مكان ولا
محل، وإلا لوجب إدراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار إلى مظاهر فى
جواهر روحانية قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى ولا يمكن أن تدركها
الحواس إلا بمظاهر .

فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم الحسى يظهر بها، كصقالة
تحصل فى الهواء والصفاء، وكذلك فى الماء وأجزاء الأرض وربما ظهرت فى
مظهر وانتقلت إلى مظهر آخر ولها قوة من مظهر إلى مظهر؛ ومن هذه الصور
المثالية المنتقلة فى المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين يراها كثير من
الناس أحيانا فى مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يظهرون فى بعض البلاد والأراضى
لمناسبة لهم فيها . وقد شهد عند الشيخ، قدس الله نفسه، جماعة من أهل

"دربند" ومن "ميانج" انهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشيطانية كثيرا فى مجمع عظيم يظهرون لهم فى كل وقت على هيئات مختلفة.

إلا أنه لا تصل إليهم أيدي الناس ولا جوارحهم وقد يشاهد أهل الرياضات والمجاهدات فى خيالاتهم أحيانا أشباحا مثالية متدرة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل يكاد يتدرع بجميع البدن ويقاومه ويصارع الناس.

قال السهروردي: "ولى فى نفسى تجارب" رياضية "صحيحة" واعتبارات علمية صادقة "تدل على أن العوالم أربعة"، وأقول إنها هى: الأول، الأنوار المجردة العقلية، التى لا تعلق لها بالأجسام أصلاً، وهم عساكر الحضرة الإلهية وملوك الأنوار العقلية الربوبية، وهم ملائكة الله المقربون وعباده المخلصون.

الثانى، عالم الأنوار المدبرة الأسهفبذية الفلكية والإنسانية.

والثالث، عالم الحس، وهو الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها.

والرابع، عالم المثال والخيال، وهو الذى فيه الصور المعلقة المستنيرة والظلمانية، والصور المستنيرة فيها النعيم للسعداء، والظلمانية فيها العذاب للأشقياء.

وجميع حيوانات عالم المثال وإنسانه لها نفوس ناطقة، وبعض نفوس أبدان عالم المثال، فى أى طبقة من طبقات عالم المثال، فهى من نفوس الإنسان المنقطعة تعلقها عن تلك الأبدان ثم تعلقت بأبدان ذلك العالم.

فإن كانت الهيئات والملكات متوسطة فى الفضيلة تعلقت بالأبدان البشرية التى فى أعلى الطبقات.

وإن كانت مذمومة، تعلقت بالأبدان المناسبة لأخلاقها من الحيوانات العجم الكائنة فى أسفل الطبقات، ويجوز أن يكون بعضها من فيض العقل المختصة إفاضته بعالم المثال.

وأكثر النفوس المستعدة للوصول إلى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والمثالى على الترتيب من مرتبة إلى مرتبة أعلى منها حتى يصل إلى عالم العقل المحض.

وأما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فلا نفوس لها، ولها أرباب أنواع ومن هذه المثل المعلقة الروحانية والنفوس المتعلقة بها من نفوس أهل هذا العالم تحصل الجن والشياطين والغيلان وغيرها.

ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها أحيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية. وفى عالم المثال سعادات المتوسطين الوهمية.

وإذا سمعت فى كلام الأقدمين: إن فى الوجود عالما مقداريا، هو غير العالم الحسى والعقلى، لا تحصى مدته ولا تتناهى، من جملتها "جابلقا" و"جابرسا"، وهما مدينتان من مُدُن عالم المثال لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون أن الله خلق آدم وذريته، فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به، والأنبياء والحكماء المتألهون يعترفون بهذا العالم.

وللسالكين فيه مآرب وأعراض من إظهار العجائب وخوارق العادات؛ والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدون ويظهرون منه عجائب. والعالم المثالى يحذوا حذو العالم الحسى الذى هو دائما فى الحركة.

والعنصریات دائمة فى قبول الاستعداد من الأفلاك والكواكب، فأفلاك عالم المثال وكواكبه فى الحركة دائما.

والأشباح العنصرية ومركباتها تقبل من آثار الحركات الفلكية المثالية وإشراقات العوالم العقلية، ويحصل من ذلك أنواع الصور المختلفة إلى غير النهاية. وقد تحصل هذه الصور المثالية المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور فى الصقالات المرئية والتخيلات الحيوانية، ويجوز بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث ينعدم بعد زوال المقابلة والتخيل.

وقد تخلقها الأنوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى المرايا والتخيل لتصير أجرامها مظاهر لها عند المستبصرين.

وربما خلقتها الأنوار المجردة العقلية وما تخلقها الأنوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية.

وقد رمز الحكيم مانى على ما يناسب هذا، فقال: أن ملك النور لما رأى امتزاج النور أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما صارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفى النور الممتزج بشياطين الحر، والقمر الممتزج بشياطين البرد، وجميع أجزاء النور أبداً فى الصعود.

وأجزاء الظلمة فى الهبوط، ويعين على التخليص ورفع أجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية فى عمود الصبح إلى فلك القمر فيقبل النمو ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيصير بدرا.

ثم يؤدى إلى الشمس إلى آخر الشهر فيدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسرى فى ذلك العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص ولا يزال يفعل

ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور فى هذا العالم شىء إلا قدر يسير ومتصعد
لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه .

فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للأرض والملك الحامل للسماء، فيسقط
الأعلى على الأدنى؛ ثم توقد نار فيضطرم الأعلى على الأسفل فيتحلل ما
فيها من النور ويكون مدة الاضطرام ألفا وأربعمائة سنة وثمانية وستين سنة .
وملك عالم النور فى كل أرض لا يخلو منه شىء وأنه ظاهر باطن لا
نهاية له إلا من حيث أرضه إلى أرض عدوه وملك عالم النور فى سر أرضه .
فإن قصد لهذا الرمز ما ذكرناه أو ما يقرب منه، فهو حق وإلا فهو
باطل .

و"الأريحي" هو الواسع الخلق الطيب، فتحصل الصور المختلفة المثالية
المتخلفة بالسبيين إلى غير النهاية موجودة ثابتة فى العالم المثالى على طبقات
مختلفة باللطافة والكثافة .

وكل طبقة لا تنهى أشخاصها وإن تنامت الطبقات . وهذا العالم
المثالى العظيم الفسحة غير المتناهى، فيه أشباح عظيمة: فاضلة، مليحة،
وهائلة، تظهر فيها العلة الأولى .

وأشباح تليق بظهور العقل الأول فيها، ولكل من العقول المجردة أشباح
كثيرة على صور مختلفة تليق بظهورهم فيها .

وقد يكون لها مظاهر فى هذا العالم أيضاً، فإذا ظهرت أمكن إدراكها
بالبصر، كما كان يظهر البارى تعالى لموسى ابن عمران، صلى الله عليه
وسلم، على جبل الطور .

وغيره كما قد ذكر فى " التوراة " .

ويجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر للواجب لذاته ولغيره من المجردات تظهر كل واحدة منها فى الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد الفاعل ؛ فنور الأنوار والأنوار المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ، وربما ظهوروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة والهائلة .

وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل ؛ ولما صح مشاهدة هذه الصور المثالية من غير نسبتها إلى الحس المشترك ، فدل ذلك على أن المقابلة ليست شرطاً للمشاهدة على الإطلاق ، وإنما توقفت المشاهدة البصرية عليها لأن فيها ضرباً من ارتفاع الحجب الذى هو شرط فى المشاهدة .

وهذا العالم المثالى نسميه "عالم الأشباح المجردة" ، وبإثبات هذا العالم المثالى الشبى يتحقق بعث الأجساد الوارد فى الشرائع الإلهية والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنان وتآلم أهل النيران بجميع اللذات والآلام الجسمانية .

والبدن المثالى ، التى تتصرف النفس به ، حكمه حكم البدن الحسى فى أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة والمدرّك فيها هو النفس الناطقة وربما حصل من بعض النفوس المتوسطين المفارقة للأبدان ذوات الأشباح المثالية المستنيرة .

وهى التى مظاهرها الأجرام الفلكية طبقات من الملائكة السماوية لا يمكن أن يحصى عددهم ولا تضبط أحوالهم على حسب طبقات الأجرام الفلكية مرتبة مرتبة .

وأما مرتقى المتقدين الكاملين بحكمة النظرية والعملية والمهذبين بالرياضات البدنية، فهو أعلى من عالم الملائكة السماوية بناء على أن هذه الملائكة التى هى نفوس الأفلاك لا يمكن أن يتجرد عنها ويفارقها.

ويمكن تجرد الكاملين عن العلائق البدنية، وهو غاية الكمال العقلى وقد وصلت إليه النفس الإنسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية.

فتكون حينئذ أفضل منها. وقد يسمّون الأرواح التى فى طبقات السموات بـ "الأرواح الطيبة والخيرة" و"الأرواح المفارقة" للأشخاص الإنسانية التى لم ترق إلى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالى بالأرواح الخبيثة والشريرة، وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون بها أحيانا.

وفى العالم نفوس أفعالها وتأثيراتها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول. فأجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم.

وكانت قبل ذلك متجسدة فتهذبت وفارقت الأجساد وسارت فى فضاء الأفلاك مسرورة فرحانة. والشياطين، فهى نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت أجسادها غير متهذبة ولا مستبصرة، فلم تحصل إلى العالم العلوى والصقع الفلكى مترددة فى طبقات الجحيم.

وأما مرتقى المتقدين الكاملين بحكمة النظرية والعملية والمهذبين بالرياضات البدنية، فهو أعلى من عالم الملائكة السماوية بناء على أن هذه الملائكة التى هى نفوس الأفلاك لا يمكن أن يتجرد عنها ويفارقها.

ويمكن تجرد الكاملين عن العلائق البدنية، وهو غاية الكمال العقلى وقد وصلت إليه النفس الإنسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية.

فتكون حينئذ أفضل منها. وقد يسمّون الأرواح التى فى طبقات السموات بـ "الأرواح الطيبة والخيرة" و"الأرواح المفارقة" للأشخاص الإنسانية التى لم ترق إلى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالى بالأرواح الخبيثة والشريرة، وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون بها أحيانا.

وفى العالم نفوس أفعالها وتأثيراتها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول. فأجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم.

وكانت قبل ذلك متجسدة فتهذبت وفارقت الأجساد وسارت فى فضاء الأفلاك مسرورة فرحانة.

والشياطين، فهى نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت اجسادها غير متهذبة ولا مستبصرة، فلم تحصل إلى العالم العلوى والصقع الفلكى مترددة فى طبقات الجحيم.

ومن أراد تحقيق أحوال النفوس بعد المفارقة من السعيدة والشقية ومعرفة ماهيات الجن والشياطين، فعليه بكتابنا المسمّى "كتاب الشجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية".

قال الشيخ:

فصل

[فى الشر والشقاوة]

الشقاوة والشر إنما لزمَا فى عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمَتَا من جهة الفقر فى الأنوار القاهرة والمدبرة، والشر لزم بالوسائط. ونور الأنوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شر.

والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهيات الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشر فى هذا العالم أقل من الخير بكثير.

أقول: الشقاوة والشر الموجودان فى العالم الحسى والمثالى المظلمة من الحركات. والظلمة والحركة، إنما لزمَتَا فى عالم الظلمات من جهة الفقر الحاصل فى الأنوار القاهرة العقلية والنفوس المدبرة الفلكية.

والشر لما كان لازماً من الحركات والظلمة اللازمين من جهة الفقر فى الأنوار العقلية والمدبرة، فالشر إنما لزم بالوسائط؛ ولما امتنع على نور الأنوار جهات ظلمانية بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه شر أصلاً.

وأما العقول المجردة، فإنها وإن لم يصدر عن ذاتها شر بالذات إلا أن جهات الفقر الذى فيها اللازم عنها الظلمة والحركة تقتضى الشر بالعرض، وكذا الحال فى الفلكيات الصادر عنها الحركات التى هى خير محض فى ذاتها.

فإنها أصل النشو والنمو والكون والفساد إلا أنه ربما وقع فى بعض المتكونات والمنفسدات بعض الشرور .

وذكر المشاءون: أن الشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، أو عدم كمال الذات، إذ لو كان وجوديا لم يجز أن يكون شرا لنفسه، وإلا لم يوجد، إذ الشيء لا يقتضى عدم نفسه ولا شرا لغير لأنه إن كان شرا له لاعدامه له أو لبعض كمالاته، فالشر إنما هو عدم ذلك الغير أو عدم كماله .

وليس بأمر وجودى وإن لم يكن معدوما لشيء، فليس بشر . وأنت إذا تأملت الوجود وجدت الشر إما عدم أمر وجودى، أو مؤد إليه .

كالموت والجهل والفقر وغير ذلك والأشياء المانعة عن الوصول إلى الكمال، كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن والأخلاق الرديئة المانعة عن الكمالات العقلية فإن هذه من حيث ذواتها ليست بشرار بل كمالات .

وإنما الشر فى أمزجة الثمار والأخلاق السيئة شر بالنسبة إلى العاجزين عن ضبط القوى البدنية .

ويقسمون الموجودات إلى خمسة أقسام:

أولها: خير كله، وهو البارى تعالى والعقول، فهى تامة لا يعوزها شيء مما ينبغى، ولا يخالطها ما لا ينبغى وهى بالفعل من جميع الوجوه .

وثانيها: خير كثير مع شر قليل ويجب وجوده، إذ فى ترك خير كثير لشر قليل شر كثير، كالماء والنار، فانهما لا يكونان على كمالهما من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إلا يلزمهما الإحراق والتغريق إلا أن يقع المستضىء بها أكثر من تضرره .

فكيف بانتفاع الأشخاص الكثيرة؟ وكذا حال الحيوانات الشريرة.
والقسمان الباقيان ليسا فى الوجود.

إذ الموجودات الحقيقية والإضافية أكثر من الأعدام الإضافية. والشر لا يحصل إلا فى هذا العالم وهو قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات.
وهذا العالم حقير بالنسبة إلى العالم الفلكى، الحقير بالنسبة إلى العقل،
الحقير بالنسبة إلى البارى تعالى.

والشر اللازم من الفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كسائر
لوازم الماهيات التى يمتنع سلبها. والوجود لا يتصور أن يوجد إلا كما هو
عليه، إذ لو أمكن ذلك لوجد من الوجود الواجبى بعد السلب.

قال الشيخ:

قاعدة فى كيفية صدور المواليد غير المتناهية عن العلويات

لما كانت قوة القواهر غير متناهية فى الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك إلى
غير النهاية، والمعدات من الحركات غير المتناهية، فانفتح باب حصول البركات
وفيض الأنوار المدبرة إلى غير النهاية قرنا بعد قرن.

والكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر السابقين، فيزداد عدد
المقدسین من الأنوار إلى غير النهاية.

أقول: قد عرفت أن الأنوار المجردة العقلية لما قبلت الفيض من نور
الأنوار دائما كانت غير متناهية الفعل والمادة، لما كانت لها قوة قبول الآثار
العلوية العقلية إلى غير النهاية.

وكذا الحركات الفلكية المعدة للمواد الجسمانية غير متناهية، فلا جرم
انفتح باب حصول البركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية
وفيض الأنوار المدبرة الأسهفبذية إلى غير النهاية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور
لا إلى نهاية.

والمدبرات الكاملة الأسهفبذية إذا فارقت أبدانها تلحق بالسابقين من
الأنوار المجردة القاهرة، فيزداد عدد الأنوار المقدسة القديسين من الأنوار
المفارقة إلى غير النهاية.

قال الشيخ:

فصل

[فى سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات]

الإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن شغل
التخيل، فيطلع على أمور مغيبة وشهدت بذلك المنامات الصادقة. فإن النور
المجرد إذا لم يكن متحجما وجرميا.

فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبرة الفلكية حجاب سوى
شواغل البرازخ.

والنور الأسهفبذى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة.
فإذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس إلى
الأنوار الأسهفبذية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ
العلوية للكائنات.

فإن هذه الأنوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها . فإذا بقى أثرها فى الذكر كما شاهد فى الألواح العالية صريحا ، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير .

وإن لم يبق أثرها بل أخذت المتخيلة فى الانتقالات عنه إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر ، فذلك يحتاج إلى تفسير ما واستنباط أن المتخيلة من أى شىء انتقلت إليه .

واعلم أن نقوش الكائنات أزلا وأبدا مضبوط فى البرازخ العلوية مصورة ، وهى واجبة التكرار .

فإنه إن كان فى البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شىء منها إلا بعد شىء فتلك النقوش هى من السلاسل المجتمعة المترتبة ، فيناقض ما برهن عليه ، وهو محال .

ثم إن كان فيها نقوش غير متناهية الحوادث فى المستقبل مترتبة ، فإن كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتا ما ، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه ، فتتناهى السلسلة ، وقد فرضت غير متناهية ، وهو محال .

وإن لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع أبداً فليس من الكائنات فى المستقبل ، وقد فرض منها ، هذا محال . ولا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلية ، كيف كانت ، فإنها دون الصور المفصلة المعقولة لا كل لها .

ولا ينبغى أن يتوهم أن يكون شىء من الكائنات الماضية أو المستقبلية لا تعلمها هى ، فتكذبه المنامات والكهانات وأخبار النبوات عما وقع بما سيقع وتذكر الأحوال الماضية .

فإن البرهان قد سبق على أن الذكر إنما هو من البرازخ العلوية أيضاً والأنوار المدبرة لها. فصاحب الإنذار بالنبوة أو الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقا لما يقع فإن عجزه ظاهر وعجز نوعه.

والنائم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه، وإلا لكان في اليقظة أقدر على إبداعه ثم أن كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جرما على وفاقه، وهذا محال.

وأيضاً يعرف الإنسان بالضرورة في الجملة أن الأعلام من شيء آخر فوقه.

فالأمور العالية عندها حيطة بالواقع والماضي والمستقبل. وإن فرض أن أصحاب البرازخ العلوية تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمد منه، فيعود الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد. فلا بد وإن تكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

ولا نعى بوجوب تكرار الضوابط أن المعدوم يعاد فإن الفارق بين الهيئات من نوع واحد: المحل والزمان أن اتحد المحل.

فإذا كان من المفارق بين المثليين في محل واحد الزمان، وبه يتخصص ذواته محل واحد من نوع واحد فلا يُعاد لامتناع عود زمانه وإن فرض أن يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين، فلهما قبل زمانى، فيكون للزمان زمان.

وهو محال. وأيضاً إذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية، ما أعيدت وتخصصه بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زمانا ما كان زمانا.

وإذا عرفت أن الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة أمرا دائما، وإلا عاد أمثاله في الأدوار غير المتناهية باقية. فصارت أعداد من الأجسام غير المتناهية موجودة معا، وهو محال. ثم لا تفي بها المادة والأجسام المتناهية. والأشباح المجردة، يتصور فيها اللانهاية لا كما التي يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها ائتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد.

قال الشيخ:

فصل

[فى أقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات]

وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات قد ترد عليهم فى أسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن.

وقد يرون صورا حسنة إنسانية تخاطبهم فى غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد ترى الصور التى تخاطب، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حضرة، وقد يرون مثلا معلقة.

وجميع ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروائح وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحا فى المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعها الدماغ أو بعض تجاويله؟

وكما أن النائم ونحوه إذا انتبه فارق العالم المثالي دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك .

ومثل المرأة علتها الضوء والأجسام التي لا ملاسة فيها إنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغائرة المظلمة، وما ليس فيه غائرة، فهو صغير .

وللأفلاك أصوات غير معللة بما عندنا، فإننا بينا أن الصوت غير تموج الهواء غاية ما في الباب أن يقال أن الصوت هاهنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر في موضع أن يكون شرطاً لمثله، وكما أن الأمر الكلى يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل .

جاز أن يكون له شرائط على سبيل البدل . وكما أن ألوان الكواكب لا تشتط بما يشترط به الألوان عندنا، فكذا أصواتها . وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموج هواء في دماغ، أن الهواء تموجه بتلك القوة لمصاكة في الدماغ لا يتصور، بل هو مثال الصوت وهو صوت .

فيجوز في الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة . ولا يتصور أن تكون نغمة ألد من نغماتها، كما لا يتصور أن يكون شوق مثل شوقها .

فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار، وتشبهوا بالمواجيد بالسبع الشداد، وفي ذلك عبرة لأولى الالباب .

وللأفلاك سمع غير مشروط بالاذن، وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالأنف، وهو الإمكان الأشرف فيجب فيها .

ولإخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرّون على إيجاد مثل قائمة على أى صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام "كن" ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها.

وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب أن الإنسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى إليه ويجد خياله أيضاً حينئذ مستمعا إليه، فذلك صوت من المثل المعلق.

وكل من احتنك فى السبّاتات الإلهية إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته للصور أصفى والذ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور ثم إلى نور الأنوار.

واعلم أن كل شيء مما فى العالم العنصرى مصور فى الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته، وكل إنسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾، وكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَظَرٌّ^(١). ومن البرهان على وجود النفس وانها غير جسمانية أنها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثل المعلق وهى تدرك ذاتها فى الحالتين. وليست من أحدهما.

ولنذكر هاهنا ما يدرك به من الذكر به المثل الحق ويستبصر به، وهو من الواردات؛ وليطلب وتطلق أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.

(١) سورة القمر - الآيتان ٥٢، ٥٣.

أقول: لما كان النور المدبر الأسهفبذى مجردا عن المادة قائما بذاته، لم يكن بينه وبين الأنوار القاهرة العقلية والمدبرة الأسهفبذية حجاب.

إذ الحجب إنما هي من خواص الأبعاد، ولا بعد للأنوار المدبرة والعقلية، ولا جهة لها لتصور الحجب.

فليس الحجاب بين الأنوار المجردة الإنسانية إلا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة، فإنهما عائقان عن الإبصار بالأنوار المجردة.

فقد يتفق أحيانا خلاص النور الأسهفبذى عن شغل التخيل إما فى اليقظة بالرياضات الكثيرة أو فى النوم، فحينئذ يطلع على المغيبات والأمور الخفية، ويشهد بصحة ذلك المنامات الصادقة وإنذارات الأنبياء والمجردين.

فإذا تخلص النور المدبر عن شواغل الحواس الظاهرة ثم ضعف الحس الباطل تخلص إلى الأنوار المجردة الأسهفبذية الفلكية واطلع على بعض نقوش الكائنات التى جميعها منقوشة فى البرازخ العلوية، فإن الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها.

فإن جميع الحوادث الماضية والمستقبلية إنما حصلت بسبب الحركات الفلكية، فهى عالمة بها وبلوازم حركاتها الكلية والجزئية.

وليس هذا إلا القاء من الإنذار من المجردات العقلية، فإنها لا تخيل الأمور الجزئية من الحوادث، فهو من العالم الفلكى، فلها ضوابط كلية عن مبادئها أنه كلما كان كذا كان كذا قوانين أحصيت فى العالم العقلى.

فإذا اتصل النور المدبر بالمدبرات الفلكية عند شغل التخيل فينتقش بالنقوش الغيبة اللائقة بأحواله وأحوال أقاربه ومعارفه، كانتقاش صورة مرآة من أخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما.

فإن كان النقش كليا فقد ينطوى سريعا وقد ثبت زمانا، فيحاكيه النور المدبر بصور جزئية مظهرها الخيال، ثم يظهر فى الحس المشترك فيشاهد. فإن كان المشاهد شديد المناسبة للمعنى الكلى فلا يتفاوتا إلا بالكلية والجزئية، فتستغنى الرؤيا عن التعبير.

وإن كانت المناسبة ضعيفة أمكن الوقوف عليها بأن تصور المخيلة المعنى الكلى وتحاكيه بصورة لازمة أو ضده أو شبيهه، فيفتقر إلى تعبير وهو تحليل بالعكس.

فيرجع من الصور الخيالية الجزئية إلى المعانى الكلية النفسانية. وإن لم يكن بين المعانى الكلية وبين الصور الخيالية الجزئية التى صورها المتخيلة مناسبة، كانت الرؤيا "أضغاث أحلام" لا حكم لها ولا تعبير.

وإنما حصلت من دعابة المتخيلة وإن كانت الصور المنقوشة فى النور المدبر جزئية، فإن انحفظت فى القوة محافظة على ما هى عليه ولم تحاكيها المتخيلة، بل بقيت فى الذكر كما شوهدت فى الألواح العالمية صريحا.

فهى "رؤيا صادقة" لا تحتاج إلى تعبير وإن كان وحيا، فلا يحتاج إلى تأويل. وإن كانت المتخيلة قوية تصرف فيها وحاكتها بما يناسبها أو يشابهها أو يضادها فتحتاج إلى تعبير واستنباط، أن المتخيلة من أى شىء انتقلت إليها. وقد تحاكى صورة المرئى بمثال والمثال بآخر هكذا إلى حين اليقظة، فإن أمكن العود إليه بالتحليل، فهو "رؤيا صادقة" تحتاج إلى تعبير.

وإلا، فهو "أضغاث أحلام" وإن كان المعنى المدرك ضعيفا، فهى "المتخيلة" كما ذكرناه؛ وإن لم تكن الصورة المدركة ثابتة، فلا حكم لها.

وأصح الناس أحلاماً أعدلهم مزاجاً، فاليابس المزاج وإن حفظ فإنه لا يقبل جيداً والرطيب المزاج بالعكس؛ والحر المزاج مشوش الحركات والبارد بليد وأصحهم الصدوق.

قوله: واعلم أن نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة.

أقول: اطلاع الأنوار المدبرة على المغيبات نوماً ويقظة إنما يحصل لها من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث الماضية والمستقبلية فإن المفيد للمغيبات لا يمكن أن يكون جاهلاً بها.

فعلمنا في النوم واليقظة له عليها اطلاع وله مظاهر كثيرة مختلفة بحسب اختلاف استعداد القابل وليس حصول الاطلاع عن فكر وإلا لكان الإنسان في اليقظة أقدر على الفكر، ولا يحصل لقاء المغيبات في النوم أو بين النوم واليقظة.

فالاطلاع ليس إلا لاتصال النفس بالأنوار المدبرة الفلكية العاملة بجميع الحوادث الماضية والمستقبلية والواقعة في الحال فلا يخلو إما أن يكون علومها بالحوادث الماضية والمستقبلية غير المتناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة ترتب الحوادث غير المتناهية في أزمنة غير متناهية يقع شيء منها بعد شيء بشيء تكون العلوم غير المتناهية مترتبة ترتب الأزمنة غير المتناهية.

أو تكون علومها متناهية، فتنتهي إلى جهل أو تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لجميع الحوادث والكائنات واجبة التكرار إلى غير النهاية. فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: وهو أن يكون لها علوم مترتبة غير متناهية تترتب ترتب

الأزمنة، فهو باطل لوجوه: الأول: أنه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث التي لا تنتهى ولا تجمع فى الوجود مترتبة فى الأنوار المدبرة المدركة، فتحصل سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا لا تنتهى مترتبة ترتب الأزمنة، وهو محال.

إذ الزمان الثانى، لما لم يوجد إلا بعد الأول. فكذا العلم بالزمان الثانى لا يكون إلا بعد العلم بالأول.

الثانى: أن الحوادث المترتبة غير المتناهية الواقعة فى المستقبل، إما أن يقع كل واحد منها فى زمان أو يكون فيها ما لا يقع أصلاً؛ والأول يلزم منه أن يأتى زمان يقع فيه الكل وحينئذ تنتهى السلسلة التى فرضناها غير متناهية، وهو محال. وإن كان فيها ما لا يقع أصلاً فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها فى المستقبل وفرضناها كذلك، هذا خلف.

الثالث: لو كان علومها غير متناهية بالحوادث غير المتناهية مترتبة ترتب الأزمنة، وكان علومها بالماضى كعلومها بالمستقبل التى لا بد وإن تصير ماضية وهى غير متناهية فى ذواتها مترتبة ترتب الأزمنة، فيلزم وجود صور الحوادث الماضية غير المتناهية فى ذواتها مجتمعة فى إحاطتها وليست الأدوار الماضية التى لا تنتهى معا بل مترتبة.

فإذا كانت الأنوار المدبرة الفلكية عالمة، على سبيل التفصيل بالكل، لزم نهايتها لامتناع الإحاطة بما لا يتناهى وفرضت غير متناهية، هذا خلف.

فليس لها علوم غير متناهية تترتب ترتب الأزمنة.

القسم الثانى، وهو أن تكون علومها متناهية تنتهى إلى جهل، فهو محال. وإلا لزم انقراض علومها فى الأدوار غير المتناهية.

فلم يصح إنذار غيبى ولا منام مما يتعلق بالمستقبل بعد ذلك لأن الملقى للمغيبات قد صار جاهلا، وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها ولا يقال أن علومها متناهية لكنها تستفيد العلم مما فوقها.

فإن الكلام عائد إلى ذلك غير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور. وإن قال بأنه كلما انقضى منها علوم تخلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام إلى الخالق فى أنفسها العلوم وهو المخرج لها من القوة إلى الفعل فى العلوم وإن كان غيرها عاد الكلام المذكور إليه وإذا بطل القسمان تعين صحة وجود.

القسم الثالث، وهو أن تكون الحوادث كلها بها ضوابط وقوانين كلية بمعنى أن الأمور الآتية فى كل دور من الزمان المستقبل يعود إلى شبيه ما كان فى الدور الذى قبله لا أن المعدوم الكائن فى الدور الأول بعينه يعود.

فإن إعادة المعدوم محال. فيكون عند الأنوار الفلكية والمبادئ العقلية أحكام الحوادث مضبوطة معينة تقع جملتها فى كل دور تام وهو مبلغ من الألوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة وألفا بعد ألف إلى تمام الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور الدور إلى شبيه ما كان فى الدور الأول وهكذا أدوار دورا بعد دور إلى غير النهاية.

ولا يكون مضبوطا عند هذه المبادئ العقلية أن من الضوابط الواقعة فى كل دور لم يتكرر مقتضاها فى العالم. فإن ما لا يتناهى لا يضبط تكرره واستئنافه فى الماضى والمستقبل.

قوله: ولا نعى بوجوب تكرار الضوابط.

أقول: وقد عرفت أن الأدوار تعود إلى شبيه ما كانت فى الدور الأول
لا أن المعدوم بعينه يعاد.

فإن إعادة المعدوم محال. واستدل عليه بأن الفارق بين الهيئات المشتركة
فى النوع عند اتحاد المحل الزمانى، كسوادين، حصلا فى محل واحد، لكن
أحدهما حصل بعد بطلان الآخر.

فإذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثان فلا يتصور إعادة المعدوم،
إذ الكائن فى الزمان الثانى غير الكائن فى الزمان الأول وكل واحد من
السوادين يتشخص بزمان.

فلو أعيد السواد المعدوم لأعيد زمانه الذى تميز به، فيلزم إعادة الزمان،
فيكون موجودا ومعادا فى زمانين "قبل وبعد"؛ وحينئذ يكون الزمان إلى غير
النهاية، وذلك محال.

ولأننا لو فرضنا عودة لعرض زمانه فلهما قبلية زمانية كانا موجودين
فيهما ويلزم أن يكون للزمان زمان، وذلك محال.

قوله: وأيضاً إذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية ما.

أقول: هو وجه آخر فى امتناع إعادة المعدوم لامتناع عود زمانه.

وبيانه: إذا كان للعرض وزمانه الذى كان فيه قبلية ما لم تعد فلا يعاد
المعدوم، وإن أعيدت تلك القبلية مع تخصص العرض بتلك القبلية فلا عود
لذلك العرض.

إذ القبلية لا تصير بعدية والمستعاد المفروض أنه زمان ليس بزمان، فيلزم
وجود العرض بدون زمانه، وهو محال.

إذ الشيء لا يُعاد إلا ويعاد معه جميع أعراضه، وإن كان المستعاد المفروض هو زمان ذلك العرض، فيلزم أن يكون للزمان زمان، وهو محال. قوله: وإذا عرف أن الكائنات واجبة التكرار.

أقول: قد ظهر بالأدلة العقلية أن الكائنات لها ضوابط واجبة التكرار في كل دور، فلا تبقى من المركبات العنصرية من المواليد الثلاثة اعنى، المعادن والنبات والحيوان، أمر دائم الوجود وإلا عاد أمثاله في الأدوار غير المتناهية في كل دور مرة والأدوار غير متناهية.

فلو كان شيء دائما لزم أن تكون أمثاله غير متناهية موجودة معا، وهو محال.

إذ البرهان قام على تنهى الأجسام مع أن المادة لا تفى بتلك الأمثال غير المتناهية لتناهى المادة الجسمانية.

قال بعض الفضلاء: إذا تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جوذهراتها وأوجاتها في نقطة ابتداء الدور الآخر.

ثم إذا شرعت تتفرق عادات الأمور التى كانت فى الدور الأول إذ علة الأمور الكائنة فى الأول اتصالات مخصوصة وهى بعينها موجودة فى الدور الثانى.

فيجب إعادة الأمور إلى ما كانت عليه فى الدور الأول لوجود وجود المعلول عند وجود العلة واعتبر بالفصول الأربعة وعودها كل سنة وفى كل فصل ما يناسبه.

قوله: والأشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية.

أقول: الأشباح المجردة، وهى عبارة عنا العالم المثالى، يتصور فيه اللانهاية لا كما يمنع البرهان الدال على نهاية الأجسام الممتدة التى لها أوضاع مرتبة، فإنه لا يمكن ائتلاف بعد واحد منها ممتد لا يتناهى.

واعلم أن العالم المثالى، وإن تنهى من جهة الفيض الأول الإبداعى، كالأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها المثالية الأصلية.

إلا أن الحاصل منها بالفيض الثانى بحسب الاستعدادات الحاصلة فى الأدوار غير المتناهية لا تتناهى وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من الكهّان والسحرة، من الأمور الغيبية قد ينطوى سريعا وقد يصرف عن الذكر.

وقد يتعدى إلى الخيال وإلى الحس المشترك لا بأن ينطبع فيه شىء وقد عرفت بطلان مذهب الانطباع، بل يكون مظهرا للصور فتظهر فيه صورة فى غاية الحسن والزينة تناجيه بالغيب فتنتقش صورة الأمر الغيبى على سبيل المشاهدة.

أو على سبيل كتابة مسطورة، أو نداء هاتف، أو سماع صوت، فقد يكون ذلك لذيذا، وقد يكون هائلا، وقد تشاهد صور الكائن، وقد ترى الصور الحسنة التى فى غاية الحسن تخاطبهم.

وقد يرى الصور المخاطبة، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف وقد ترد عليهم هذه الأشياء فى خطرة، وقد يرون صوراً روحانية معلقة لا فى محل ومكان.

قوله: وجميع ما يرى فى المنام.

أقول: جميع ما يراه الإنسان وغيره من الحيوانات فى المنام من الأفلاك

والكواكب والعناصر والجبال الشاهقة، والبحور العظيمة، والأصوات الهائلة،
والأشخاص الكثيرة، والأعراض المختلفة من الألوان والطعوم والروائح.

وغير ذلك مما يراه النائم أو يتخيله المتخيل، فكلها مثل قائمة لا فى
محل ومكان. وجميع الأعراض التى لا تقوم عندنا إلا فى محل.

فهى عالم المثل المعلقة قائمة بأنفسها لعدم المادة هناك، فيمتنع انطباع
الأعراض فى مادة هناك، بل جميع ما فى ذلك العالم المثالى صور روحانية
مجردة عن جميع المواد.

والتذاذنا فى النوم بمآكل ومشارب وروائح، فليس ذلك بانطباع هذه
الأعراض فى شىء، فإنه لو كان هناك مادة تنطبع فيها هذه الأعراض لكانت
أجساما ذوات مواد وصور وأعراض.

فكانت متحيّزة فى هذا العالم الحسى، فكان يجب أن يشاهدها كل
سليم البصر. فالصور والأعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم أو
اليقظة، أشباح محضة.

والأعراض تتمثل فى ذلك الأشباح على سبيل التمثل لا بالانطباع
فالصور والأعراض التى لا تقوم عندنا إلا بالمواد جواهر بسيطة، هناك تقوم
بذاتها لا تضاد بينها ولا يمانع بعضها بعضا ولا يزاحمها على محل ومكان.

قوله: وما يرى من الجبل والبحر.

أقول: قد مرّت الإشارة إلى أن الصور المتخيلة والمشاهدة فى المنام
وغيرها ليست منطبعة فى الدماغ ولا فى البصر وبالجمله ليست منطبعة فى آلة
جسمانية لامتناع انطباع الأشياء العظيمة فى الأشياء الصغيرة.

فهي قائمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني ، وكما أن النائم ونحوه من المتخيل والذي بين النوم واليقظة إذا انتبه أو عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالي دون حركة وقطع مسافة ولم تحده جهة من جهاته .

فكذا كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة ، فإنه يشاهد عالم النور المحض دفعة واحدة أن كان من الكاملين .

أو عالم المثل النوري إن كان من المتوسطين دفعة واحدة أيضاً دون حركة وزمان وقطع مسافة .

قوله : ومثل المرأة علتها الضوء .

أقول : الصور الظاهرة في المرأة بعد أن لم تكن لا بد لها من علة ، فعلتها الفياضة هو العقل المفارق ، والمعد للإظهار ، هو الضوء .

والقابلية هي السطوح الملسة الصقيلة المعدة لإظهار المثل من العقل المفارق بواسطة الضوء وأما الأجسام التي لا ملاسة فيها .

فإنها لا يظهر فيها المثل ولا يحصل معها للأجزاء المغايرة المظلمة فيها ، وما ليس في غور من تلك الأجزاء ، فصغير لا يظهر معه شيء .

قوله : وللأفلاك أصوات .

أقول : القدماء من الحكماء ، كهرمس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأساطين ، أثبتوا للأجرام الفلكية أصواتا مطربة ، وألحانا لذيذة ، ونغمات تتحير العقول عند سماعها .

إلا أن الفيثاغورسيين أثبتوا الهواء بينهما وخروجه عنا وعدم سماعنا أصواتها لامتلاء أسماعنا منه ؛ ولم يعلم أن إثباتهم للهواء بينها لكونه متوسطا في السماع ، كما هو عندنا .

أو هو رمز، وليس ذلك ببعيد وإن مراتب هؤلاء فى العلوم أجل من أن تخفى عليهم أمثال هذا.

والمعلم الأول وأصحابه ينفون هذه الأصوات لعدم وجود المؤدى للصوت من الهواء والماء فإنهم لما وجدوا أنه لا يسمح قيام الصوت عندنا إلا بهما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الأصوات.

وهذا استقراء ناقص، إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد عدة أسباب فتكون الأصوات الفلكية معللة بأسباب أخرى غير التى عندنا. كيف؟

وقد مرّ أن التموج والهواء ليسا جزءين من حقيقة الصوت، بل هما من مقومات وجوده فيجوز أن تكون أسباب غير القلع والقرع والتموج غير الموجودة هناك؛ وعدم سماع لا يدل على عدمها لجواز أن يكون عدم السماع لعدم المؤدى إلى أسماعنا، ثم اصواتها إنما تكون داخلة لا يمكن أن تخرج لعدم انحرافها وليس فى داخلها هواء يحمل إلينا الصوت، فلذلك لم يسمع.

وما قيل أنها لو كان لها أصوات لكانت هائلة مناسبة لأجرامها فكانت تهدم الجبال والعمارات كلها.

كما تفعله الرعود والبروق الهائلة لا يرد لأننا نقول إن هذا إنما يلزم أن لو كان هناك مبلغ للأصوات إلينا من هواء وغيره، وغاية ما يقال أن تموج الهواء شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم من اشتراط شيء لأمر فى موضع أن يكون شرطاً لمثله فى موضع آخر.

فقد عرفت أن الأمر الكلى جاز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، كالحرارة الكلية، فإنه يجوز أن تكون علتها النار أو الشعاع أو الحركة.

فيجوز أن يكون له شرايط على سبيل البدل؛ وكما أن ألوان الكواكب لا تشترط به الألوان عندنا فإنها مشروطة بحصول الامتزاج المعدوم في الأجرام الفلكية، فكذا اصواتها يجوز أن يكون لها شروط مغايرة لشروطها هاهنا.

وما يسمعه المكاشفون من الأنبياء والأولياء من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يكون ذلك بسبب تموج هواء في الدماغ.

فإن تموج الهواء في الدماغ بتلك القوة العظيمة لمصاكته في الدماغ ومصادمته ممتنع وليس في العالم الحسى، وإلا لسمعها كل سليم السمع من الحاضرين. بل ذلك مثال الصوت الموجود في العالم المثالى، وهو صوت فقط.

فكذلك يجوز أن يكون في الأفلاك أصوات ونغمات موسيقية غير مشروطة بتموج الهواء والمصاكة ولا بقرع وقلع ولا يتصور أن تكون نغمة ألد من نغماتها ولا أشجى من أصواتها كما لا يتصور أن يكون شوق مثل شوقها.

فهم الملائكة المسبحون في آناء الليل وأطراف النهار ولا يفترون فسلام على قوم من المتألهين الكاملين الذى صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم الأنوار وعشق جلال نور الأنوار وتشبهوا فى سلوكهم ومواجيدهم بالسبع الشداد، وهى أفلاك الكواكب السبعة؛ وفى ذلك عبرة لأولى الألباب.

وذكر فى "المطارحات" أن جميع السلاك من الأمم المختلفة يثبتون هذه الأصوات لا فى مقام جابلقا وجابرسا.

بل فى مقام هورقليا، وهو الثالث الكثير العجائب يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك وما فيها من الصور المليحة والأصوات الطيبة .

وحكى فيثاغورس أنه عرّج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه بنغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات الأفلاك خفيف الأملال ثم رجع إلى البدن ورتب عليه علم الألحان وكمل علم الموسيقى .

وقال صاحب "الإخوان" ، ومن وافقه من القدماء ، أن الأجرام الفلكية لما أبدعت على أتم ما ينبغى من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة ، فيحتك بعضها ببعض ، فتظهر منها نغمات لا يمكن أن يكون يناسب منها ولا أوفق يناسب عشقها وشوقها .

وللأفلاك سمع غير مشروط بالأذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالأنف ، كما هو عندنا مشروط بهذه الآلات ، وهو الإمكان الأشرف بالنسبة إلى الإنسان والحيوان الذى هو ممكن أخس منها وموجود؛ فيجب ذلك فى الأفلاك قبلها على قاعدة الإمكان الأشرف والأخس الذى عرفته .

وقال المعلم الأول: أنه يجب إثبات النفس لأكرم الأجرام والفلك كذلك ، ومتى كانت الأفلاك ذوات أنفس فهى ذوات حس ، أعنى حس السمع والبصر دون الذوق ، إذ لا اغتذاء لها ولا نمو، وسكت عن الشم ولم يذكر حاله .

قوله : ولإخوان التجريد مقام خاص .

أقول: يريد "بإخوان التجريد" الكاملين فى الحكمة النظرية والعلمية والذوقية ، أو الكاملين فى الحكمة الكشفية والعملية .

فإن هؤلاء لمواظبتهم على الحكمة العملية والرياضة يحصل لهم مقام عظيم يقدرّون فيه على مثل قائمة بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظهر فى هذا العالم على أى صورة أرادوا من الإنسانية والفرسية والأسدية والطيرية وغير ذلك .

وهذا المقام هو الذى سمّاه فى الكتاب الإلهى مقام "كن" ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١) .

ومن رأى هذا المقام ووصل إليه تيقن وجود عالم آخر غير الأنوار المجردة والبرازخ الحسية ، وهو العالم المثالى فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة لتلك الأمثلة وتتخذ لها طلسمات جسمية ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها وتحرك ؛ وقد جرت من هذه المثل بطشات صعبة وقبضة شديدة قاهرة كلها بالأمثلة المثالى لا بالحسى .

ولها أصوات عجيبة غريبة لا يتمكن الخيال ولا يقدر على محاكاتها للطفها وغرائبها . ثم العجب أن الإنسان السالك عند تجرده ، فى السلوك يسمع الصوت المثالى ويصغى إليه ويجد أيضاً حينئذ خياله مستمعا إلى ذلك الصوت ، فذلك الصوت هو صوت من المثل المعلق فى العالم الروحانى المثالى .

وكل من احتك وجرب ودخل فى المنامات الإلهية ، التى هى عبارة إما عن جمود القوى ، أو عن الحالة التى بين النوم واليقظة ، إذا ترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات غير المتناهية أشخاصه لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور الفاضلة المليحة وكلما كان صعوده أتم شاهد صور أصفى وأتم والذّ .

(١) سورة النحل - الآية ٤٠ ؛ وأيضاً : سورة يس - الآية ٨٢ .

فلا يزال ذلك دأبه فى الصعود والارتقاء حتى يترقى فى الأخيرة من أشرف الطبقات وأفضلها وأشبهها بالأنوار المجردة إلى عالم النور على الترتيب من النور الأدنى إلى الأعلى ، ومن الأضعف إلى الأشد نورا .

ثم يبرز بعد الكل إلى نور النور ومعدن السرور واهب الوجود عز شأنه .

وطبقات العالم المثالى ، وإن كانت كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى . والمبادئ العالية ، فأشخاص كل طبقة منها غير متناهية من أشخاص الأنواع التى فى عالمنا ومن غيرها .

وهذه الطبقات الأعلى منها نورية شريفة ، وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهى أيضاً متفاوتة فى الشرف ؛ وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التى تتألم بها أهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة ؛ وبعضها دون ذلك .

والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى جزء الطبقات ، وهى فى أفق عالم الحس يسكنها المجرمون من الإنس والجن .

وباقى الطبقات التى لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم إما من الملائكة أو الجن أو الشياطين ، لا تتناهى .

قوله : واعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى .

أقول : اعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى من أنواعه البسيطة التى هى العناصر الأربعة ومركباتها المعدنية والنباتية والحيوانية وأشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور فى كل واحد من الأجرام الفلكية ومنقوش فيها بجميع هيئاته الجسمانية .

وكم عدد كل نوع منها؟

وعدد أشخاص كل نوع منها؟

وكم يقع من جزئيات كل نوع فى ذلك دور؟

وكذا جميع حركات كل شخص منها وسكناته والأحوال الجسمانية والنفسانية كلها.

وبالجملة جميع ما يصدر على كل شخص من الأنواع من دقيق وجليل ومصور ومنقوش فى الألواح العالية الفلكية لا تغادر صغيرا ولا كبيرا إلا أحصته وضبطته فإنها أبدعته منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المقعرة والمحدبة مملوؤه كل من النقوش على التناسب والترتيب الموجود هاهنا.

فما أمكن نقشه، فهو منقوش، كصورة الإنسان والفيل والبعوض وغيرها من الأنواع وكذا شكله ومقداره وتخطيطه.

وهذه النقوش غير محسوسة بالبصر، كشفيف الأفلاك والنقوش التى فيها، إنما هى على ما يليق بأحوال الأفلاك.

وأما الألوان والعلوم والأرايح وسائر الكيفيات والأحوال التى لا يمكن نقشها فيها، كالحركات والسكنات، فهى منقوشة على وجه آخر؛ كالكتابة مثلا، حول كل شخص مصور على ما هو عليه، من الصغر والكبر والنشوب والنمو والتوليد.

وغير ذلك، من أول نشوه إلى آخر أمره على ما نطق التأويل به قوله

تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَظَرٌّ﴾^(١) على ما هو موجود من أول عمره إلى آخره .

ويدل على ذلك رؤية الشيء الواحد في النوم على هيئات مختلفة، وأحوال شيء من أول نشوه إلى اوان ذهابه بحسب الأوقات على الترتيب الزماني .

ثم استدل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بأن مظهرها قد يكون هو البرزخ الجسماني ، كحال النفوس المتعلقة بالأبدان الظاهرة بها . وقد يكون مظهرها المثال المعلق البدني الروحاني ، كما هو الحال في النوم ، وهي تدرك ذاتها في الحالين دائما وأحيانا : مع الغفلة عنهما ، فليس النفس أحدهما بل هي مغايرة لهما .

ولندكر هاهنا من الذكر الإلهي ما يدرك به المثل الحق أى ما يدرك به أحوال النفوس الإنسانية وسلوكها إلى الله وخلاصها من دركات الجحيم ومعرفة ذلك وأحواله .

(١) سورة القمر - الآيتان ٥٢ و ٥٣ .

قال الشيخ:

فصل

[مسطور في لوح الذكر المبين]

إن السائرين الذين يقرعون أبواب غُرُفات النور مخلصين صابرين
تتلقاهم ملائكة الله، مشرقين يحيونهم بتحايا الملكوت، ويصبون عليهم ماء
نوع من ينبوع البهاء ليتطهروا.

فإن رب الطول يحب طهر الوافدين. إلا أن إخوان البصيرة الذين
التأموا على التسييح عاكفين يخشعون الله وهم قيام قانتون يذكرون ناظم
الطبقات في العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا في هياكل
القربات، يناجون مع أصحاب حجرات العزة، يلتمسون فك الأسير ويقتبسون
النور من مظهره.

أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين سبحوا الله الذي جعل
الشمس وسيلة والنيرين خليفة والجواري حملة في قربة الله يتنعمون فينعمون.
وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله يتفعون فينفعون النازلين.

ألقي الله التقديس على قلوب الذين أوا إلى المحاريب، يقرأون الأذكار
وينادون ربهم، فيقولون "إلهنا اطمس عنا غيب النكر. إن غيب النكر دثار
الجاهلين. إلهنا! أتينك طائعين وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس طالبات
الرقى إلى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح مطلع نورك الرشيد، فقدسهن
بأيديك المتين.

ركضت نفوس أولى البصائر في جولتها إذا رمقت نحو عرصات
ضوءك الكريم، إن ضوءك الكريم غياث المستجيرين".

هداية الله أدركت قوما اصطفوا باسطة أيديهم ينتظرون الرزق
السماوى . ولما انفتحت أبصارهم ، وجدوا الله مرتديا بالكبرياء اسمه فوق
نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون .

ولولا أولو عزيمة فى الأرض يطهرون الباقيات لجوار الله ، هم أحباب
الرب ييغضون السيئات ، لقدفت السموات وبالا على الأرض ، فترتج فتطحن
الظالمين .

وبعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوه ، ففريق عبدوا الله على نك
وتقربوا ، وفريق زاغوا عن الحق مبعدين . فأما الذين عبدوه خاضعين ،
فسيرفعهم الله إلى مشهد الضياء .

فيدخلون فى صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته ، فإذا هم عند الله فى
النعيم دائمون . وأما الزائغون فيلقى عليهم الذل وهم على الرؤوس تحت
حجاب الظلمات ناكسون . فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات
فوهب لها البسطة . فأبوا إلى قومهم مكرمين .

وضمن الرحمن أن قوما تاهوا فى شوق مرتع الجلال ، الذى هو مآوى
إحياء السرمد حول قبة الديهور يقبضهم إلى جناب الحق ، فهم فى عين
الحيوان على الآباد يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفى دجى الليل
تمطر أعينهم من خشية ربهم ويبكون .

كتب الله فى زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم عبرة حين يلقونه
ويجعلهم بلقائه فائزين . إن مطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره ، إلا أن نجم
الله خير الطارقين .

أقول: "ألواح الذكر المبين"، يجوز أن تكون الأنوار المجردة العقلية بجميع المعلومات العقلية والمثالية والحسية.

ويجوز أن تكون نفوس الأفلاك السماوية مع أجرامها المنقوشة لجميع الكائنات ومع جملة ما سطر فيها، إن السائرين، أعنى السالكين إلى الله تعالى، وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور، فرعها عبارة عن تحصيل العلوم الحقيقة والأخلاق المرضية وجلاء النفس بالرياضات والخلوات الموصلة إلى الأنوار المجردة العقلية المعبر عنها بـ "الغرفات النورية".

وإذا كان القرع لغرفات النور العقلي مع الإخلاص والصبر تتلقاهم ملائكة الله المقربين مشرفين والتقى عبارة عن جذب نفوس أولئك السالكين القارعين الغرفات النور بالمناسبة العقلية؛ والتشريق، هو طلب الإشراق الذى هو عالم النور وتحييهم بتحايا الملكوت وإشراقاتهم العقلية عليهم وأصبا بهم الماء النابع من ينبوع البهاء، هو فيضهم المعارف العقلية؛ والعلوم الحقيقية ليتطهروا بالطهارات العقلية النورية، فإن رب الطول والقوة يحب طهر النفوس الوافدة عليه بالعلوم الحقيقية والأخلاق المرضية.

و"إخوان البصيرة"، هم المحققون الذين التأموا على التسبيح والتقديس، يجوز أن يريد بالتسبيح التنزيه والتطهير المعنوى واللسانى أو كلاهما؛ والعكوف، المواظبة على الشئ وال لزوم عليه والخشوع، وكذلك القنوت.

و"ناظم طبقات العالمين" هو الله تعالى. وهؤلاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يجتنبون صحبة أبناء الظلمات، وهم أبناء الدنيا وهياكل القربات القائمين بها والمناجين لتلك الهياكل البدنية.

"أصحاب حجرات العزة" ، وهم العقول النورية والتماسهم فك الأسير وهو النفس الناطقة المحسوسة فى البدن، ويقتبسون النور العقلى ويكتسبونه من مظهره ومحله أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين وهم الملائكة المرتبون فى المراتب العقلية سبّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة، وهو العقل. و"النيرين" ، وهما الشمس والقمر خليفة له فى العالم. و"الجوارى حملة" ، وهى زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد فى قربة الله تعالى يتنعمون فى نعمة الله فى أنفسهم فينعمون على غيرهم بالفيض. و"أشخاص الضوء" ، فى مدارج الحراك بنور الله ينتفعون ويريد بـ "أشخاص الضوء" ، الكواكب الثابتة المتفعون بنور الله فينفعون النازلين فى العوالم السفلية من المستعدين.

ألقى الله التقديس والتطهير على قلوب الذين أووا إلى المحاريب يصلون ويناجون ربهم ويقرأون القرآن والأذكار وينادون ربهم، فيقولون: إلهنا! اطمس عنا غيب النكر، والجهالة والظلمة أن غيب الفكر دثار الجاهلين. إلهنا! آتيناك طائعين. وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس والطهارات طالبات الرقى إلى معابد الجلال والعظمة من كرسيك الفصيح الذى ينعقد به معاهد الكون والفساد ومطرص نورك العقلى والجسمانى الرشيد، فظهر من تأييدك ونعمك المتين القوى وركضت نفوس أولى البصائر والمعرفة فى حولها حين طلبت النور الأزلى ورمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، إن ضوئك الكريم ونورك المجرد العزيز غياث المستجيرين. هداية الله عز وجل أدركت قوما اصطفوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى من العلم والمعارف والكشف.

ولما انفتحت أبصارهم وبصائرهم وجدوا الله مرتديا برداء الكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت. و"النطاقات"، هي العقول المجردة وعالم الجبروت ملوك عقول الخصرة الربوية. و"تحت شعاعه"، من العقول قوما من الأنوار المجردة إليه ينظرون.

و"لولا أولو عزيمة فى الأرض"، من الكاملين يطهرون الباقيات لجوار الله من الأنوار المجردة، هم أحباب الرب ييغضون المعاصى لقذفت السموات وبالا وعذابا على الأرض، فترتج وتموج وتطحن الظالمين.

وبعث الله النبیین إلى الناس ليعبدوا الله. ففريق عبدوه على نسك وفريق زاغوا ما يلين عن الحق مبعدین.

فالذين عبدوه خاضعين، يرفعهم الله إلى مشهد الضياء، وهو العالم العقلى. فيدخلون فى صفوف الملائكة المجردة، وهم صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته، فإذا هم حينئذ عند الله فى النعيم المقيم والعيش الكريم دائمون وأما الزائغون، فيلقى الله عليهم الذل والمسكنة على الرؤوس تحت حجاب الظلمات الجسمانية ناكسون.

فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات من ظلمات الهياكل إلى فضاء الأنوار، فوهب لها البسطة والقوة والسعة فرجعوا إلى قومهم مكرمين. وضمنان الرحمن فى الأزل، أن قوما تحيروا وتاهوا فى شوق مرتع الجلال والجمال، الذى هو مأوى احياء السرمدى حول قبة الديهور.

أعنى الفلك الأعلى بما فيه، فهو قبة واحدة سمرمدية دائمة أبد الدهر. و"الديهور"، مبالغة فى الدهر.

قوله : يقبضهم إلى جناب الحق .

أقول : أى تقبض نفوسهم إلى جناب الحق ، وهو العقول المجردة فإذا هم فى عين الحيوان ، وهى الأنوار المجردة ، على الآباد يسبحون فى أبحر النور عظم موقع قوم تجردوا عن الأمور الظلمانية ووقفوا يركعون وفى دجا الليل تمطر أعينهم بالبكاء من خشية ربهم .

كتب الله تعالى فى زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه مفارقين للأبدان الإنسانية ، وحيث يجعلهم بلقائه من الفائزين السعداء . إن مطيع الرحمن يغشاه ويشمله من بوارق الأنوار الإلهية والرحمة الربانية ما يليق باستعداد طوارق للأنوار ، إلا أن نجم الله خير الطارقين .

قال الشيخ :

فصل

وارد آخر

عهد الله إلى القرون أن يجيبوا الداعى ويعتزلوا المفتريات على الله من الأحزاب قبل أن يثقلهم غاشية وقت القيام ، وكم من قرن عصوا رسالات ربهم ؟ فأخذهم قهره بطمس أدبارهم ، فانقلبوا إلى مصرع السوء يدبون على النار وهم يتمنون الرجعى .

وحرام فى الرقيم الأول عود الفاجرين إلى الأوطان ، ظن الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون أن يأخذوا سفر الله بجذ ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار إلى عرصة الهيبة ، وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لم يدفعها دافع ولا يبقى مع الانكار .

جعل الله فى البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقرر عين كل سالك سيار. والذين ينهجون السبيل ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الأولى، ولا يمنعهم المسرات عن المسير، ولا تقعدهم حمارة القيظ عن السعى إلى مرضات صاحب الأمر.

والذين يطوفون عند الباب ويخافون حول الله والمصلون فى الديجور، والصابرون فى المناسك، والمتصدقون فى غفلات قومهم، والصارمون فى الجهاد، والسائرون فى الأرض وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

وقع الله فى السفر وقضى إلى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامه وكل ذى نظافة يطلب التظلم لرضاء الله، وانه لينصر الصابرين على بأس أبناء الشياطين.

وليلبس الفاجر سربال القار، وأبناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يشتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفاك.

سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله، فتضرعوا فيهم إلى ربهم أن "يا صاحب العظمت، ورب الأعلى، وناصب سرادقات القدرة، ومضىء الاكوان! صلّ عليهم! أن صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قوأم. ربنا!

إن قوما صاحوا فى نجواهم وبكوا فى محاربيك طالبين بركات سماء جلالك، تبرؤوا من الطواغيت وتجردوا عن السحت، وبذلوا جهدهم فى

سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا، واجعل لهم من لدنك نصيرا منيرا.

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبد ولا يشركون به شيئا، إنهم إذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقربين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود.

وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود إلى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواء من روائه النير، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس.

أقول: ذكر فى هذا "عهد الله" جملة من المناهج العلمية والعملية: من ذلك أن الواجب لذاته عهد إلى الأمم الماضية والقرون الخالية، وهو عهد الله للأجيال الآتية أن يجيبوا داعى الله من الأنبياء المؤيدين والأولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمانى ويتركوا المفتريات والكذب على الله تعالى من الأحزاب.

وهى القوى البدنية والأمور الجسمانية، التى هى الامعان فيها والاشتغال بها، افتراء على الله يبعد عنه، كما أن الاعتدال فيها يقرب إليه ويجب المبادرة إلى ضبطها والاقتصاد بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشيان الهيئات البدنية الحاصلة من الإفراط فيها.

وعبر عن هذا بقوله "قبل أن يثقلهم غاشية وقت القيام" الذى هو انفصال النفس عن البدن وقواه.

ويريد "بطمس أديبارهم" تعلقها بعد المفارقة بالأجرام النجسة والأبدان الدنسة متعذبة بها بما اكتسبته من سوء الأعمال، وهو الانقلاب إلى مصرع السوء يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار.

التي هي عالم الكون والفساد؛ ويتمنون الرجوع إلى القوالب الأنسية التي فارقوها؛ و"حرام في الرقيم الأول" الذي هو العقل الأول، وهو الكتاب عود الفاجرين الغاسقين إلى أوطانهم البدنية ومعاقلهم الكونية.

واقتراف الخطيئات اكتسابها ورحمة أفق المجد، أعنى أفق رحمة الله التي لا تصل إلى المقيمين على عمل الخطيئات إلا أن يأخذوا سفر الله بجد والله تعالى له أسفار كثيرة: منها الكتب المنزلة المرشدة إلى طريقى العلم والعمل ومنها الأجرام الفلكية.

ومنها العقول المجردة؛ والكتاب الأعظم، هو مجموع الوجود، فينبغى أن يأخذ أحد هذه الأسفار بيده ويجعله أمامه ومع مواظبته على العلم والعمل يخشى مكر الله وسوء ما قدره في الأزل والقفل من الدار المفارقة البدنية إلى عرصة الهيبة.

التي هي المقامات العالية والبرازخ الهائلة الراجعة إليها النفوس بعد الموت. وسيرى الجاحدون للمعاد عند البروز والظهور عن الأبدان سطوة عظيمة لا يمكن أن يدفعها دافع ولا يبقى حينئذ معها إنكار وشك.

قوله: جعل الله في البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقرّ عين كل سالك سيّار.

أقول: ويريد "بالبسيطة" أرض البدن، فإن فيها "سبعا من المسالك"، خمس منها الحواس الظاهرة والقوة المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة، فإذا جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة ووصلت إلى السابع الذي هو عالم الأنوار المجردة قرّت عينها واطمأنت واستقر بها القرار.

وأما السالكون الذين ينهجون السبل إلى الله تعالى ليقضوا ما قدر عليهم فى الأزل وسطر فى الكتابة الأولى ، التى هى الأنوار المجردة العقلية ، لا تمنعهم المسرات البدنية عن المسير إلى العوالم النورية ولا تعقدهم الأمور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية المعبر عنها "بحمارة الغيظ" ، وهو الحر الشديد عن السفر إلى مرضات الله صاحب الأمر .

وأما الذين "يطوفون عند الباب" ، وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعلمية وهما باب الله تعالى المصلون فى الديجور والحنادس من الحكماء والمقلدين ، والصابرون فى المناسك ، والعبادات والمتصدقون فى غفلات قومهم وجيرانهم .

و"الصارمون" ، وهم أولو العزم المشمرون فى الجهاد الطاهر للكفار المفسدين ، والباطن للقوى البدنية بتهذيبها وتعديلها ؛ و"السائرون" فى الأرض وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى .

يجوز أن يكون مراده بـ "الأرض" المعروفة ، فإن المجردين من الفضلاء يسبّحون فيها ولا يتخذونها وطنا ومسكنا .

فهم كما قال أمير المؤمنين على ، كرم الله وجهه : "وأشواقه إلى إخوانى الآتين فى آخر الزمان أجسادهم فى الأرض وقلوبهم معلقة بالمحل الأعلى" .

ويجوز أن يريد بـ "الأرض" البدن . فهم يسيرون فى العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب تصرف النفس فى البدن وقواه ؛ و"أصحاب السكينة الكبرى" ، وهم الذين ثبتت الأنوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة على هؤلاء الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص عن العلائق البدنية الجسمية النارية .

وَقَعَ اللهُ فِي التَّوْقِيعِ الْأَزْلَى وَالسَّفَرِ السَّرْمَدِي، وَقَضَى إِلَى الرُّوحِ الْأَمِينِ
وَالْعَقْلِ الْمُبِينِ أَنَّهُ لِيَجِيبَ دَعْوَةَ كُلِّ مَغْلُوبٍ بِالظَّلَامَةِ وَكُلِّ ذِي نِظَافَةٍ خَلِيقَةٍ
يَطْلُبُ بِهَا أَنْ يَنْتَظِمَ مَعَ الْعَوَالِمِ الْعُلْوِيَةِ وَرِضَاءَ اللَّهِ.

فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْصُرُ الصَّابِرِينَ عَلَى بَأْسِ أُنْبَاءِ الشَّيَاطِينِ وَمِنْ أَشْرَارِ أَهْلِ
الدُّنْيَا وَالْمُفَارِقِينَ لَهَا، وَيَلْبَسُ الْفَاجِرُ الْغَاسِقَ سَرِبَالِ الْقَارِ، وَهِيَ الْجُلُودُ السُّودُ
الْمَلْبَسَةُ لِأَنْوَاعِ الْحَيَوَانَاتِ؛ وَأَمَّا "أُنْبَاءُ التَّوْفِيقِ الْإِلَهِيِّ"، فَإِنَّهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْ
الدُّنْيَا الزَّائِلَةِ مَا ثَبَتَهُمْ فِي الْآخِرَى الْبَاقِيَةِ.

وَأَمَّا "الْمُخْذُولُونَ" فَيَحْرَمُونَ حَائِرِينَ عِنْدَ الْبَعَادِ عَنِ الْفَضَائِلِ وَيَخْتَارُونَ
عِنْدَ التَّعَلُّقِ الْبَدَنِيِّ مِنَ الْأُمُورِ الْجِسْمَانِيَةِ مَا يَزُولُ عَنْهُمْ عِنْدَ الْمَفَارِقَةِ عَلَى مَا
يَصْحَبُهُمْ بَعْدَهَا مِنَ الْكِمَالَاتِ الْعَقْلِيَةِ الَّتِي يَعْبُرُونَ بِهَا عَلَى الْعُقَبَاتِ الْبَرْزَخِيَةِ
النَّارِيَةِ؛ وَ"سُوطُ اللَّهِ"، وَهِيَ الْآلَاتُ الْحَدِيدِيَّةُ وَغَيْرُهَا مِنْ آلَاتِ الْعَذَابِ،
الْمُعَدَّةُ لِعَذَابِ أَهْلِ النَّيْرَانِ يَتَّقِمُ مِنْ شَارِدٍ عَنْ طَرِيقِ الرِّشَادِ إِلَى طَرِيقِ الْغَى
وَالْفُسَادِ.

سَمِعْتَ الْمَلَائِكَةَ صِيَاحَ الْأَبْرَارِ بِالْدُّعَاءِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَالتَّسْبِيحِ
وَالْتَقْدِيسِ لِنُورِ الْأَنْوَارِ فَتَضَرَّعُوا فِيهِمْ إِلَى رَبِّهِمْ وَسَأَلُوهُ وَنَادَوْهُ أَنْ "يَا صَاحِبَ
الْعِظْمَةِ وَالْكِبَرِيَاءِ، رَبِّ الْأَعْلِينَ، وَنَاصِبِ سَرَادِقَاتِ الْقُدْرَةِ مِنَ الْعُقُولِ
وَالْأَجْرَامِ الْفَلَكيَّةِ وَمُضَيِّ الْأَكْوَانِ مِنَ الْأَفْلَاقِ وَالْعُنَاصِرِ صَلِّ عَلَيْهِمْ وَارْحَمْهُمْ
أَنْ صَلَاتِكَ الْخَيْرُ يَفْرَحُ بِهَا كُلُّ قَلْبٍ قَوَّامٌ كَثِيرٌ لِقِيَامِ بَتَحْصِيلِ الْكِمَالَاتِ. رَبَّنَا!
إِنْ قَوْمًا مِنَ السَّالِكِينَ صَاحُوا فِي مَنَاجَاتِكَ وَبَكَوْا فِي مُحَارِبِكَ طَالِبِينَ
بِرَكَاتِ سَمَاءِ جَلَالِكَ أَعْنَى عَوَالِمِ الْأَنْوَارِ الْعَقْلِيَةِ وَتَبَرَّؤُوا مِنَ الطَّوَاغِيَةِ وَهِيَ
جَمِيعُ الْأُمُورِ الدُّنْيَاوِيَّةِ وَتَجَرَّدُوا عَنِ السَّحْتِ وَهُمْ الْحَرَامُ وَهُوَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ

كلما يزيد على مقدار الاحتياج بذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا ونصرا منيرا".

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات من تحصيل العلوم وتهذيب الأخلاق ويصبرون على التعب والأعمال الزاكية ولا يشركون به شيئا من مصنوعاته.

فإن هؤلاء إذ أوردوا عرصة القدرة من الأنوار العقلية يغشاهم ما غشى المقربين الذين قاموا القيام الروحانى تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود والبهاء.

وهو أول أفق العقل، وينصر هؤلاء فى الدنيا على أهل الفسوق قبل العود بالمفارقة البدنية إلى باب الله الرفيع. و"باب الله" هو العقل، أو النفس، ويجعل لهم رواء من جمال النير الأعظم وبهائه وحسنه، فحينئذ يخضع لهم كل ذى طرف. حساس.

قال الشيخ:

فصل

[فى أحوال السالكين]

ولنرجع إلى المقصد الذى كنا بسبيله من العلم. فاعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، تطبعها مادة العالم ويستمتع دعاؤها فى العالم الأعلى، ويكون فى القضاء السابق مقدرا أن دعاء شخص يكون سبب الاجابة فى شىء كذا.

والنور السانح من العالم الأعلى هو أكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاق. والعين السوء هو نورية قاهرة تؤثر فى الأشياء فتفسدها.

وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارق لذيد ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه بالبرق إلا أنه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى فى الدماغ؛ نور وارد لذيد يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس.

نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصبحه خدر فى الدماغ؛ نور لذيد جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزمية، وقد تحصل من سماع طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدى، أو لتفكر وتخيل يورث عزا.

نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وأبصارا أظهر من الشمس فى لذة مغرقة؛ نور برّاق لذيد جدا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا؛ نور سانح مع قبضة مثالية تتراءى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدا وتؤله ألما لذيدا.

نور مع قبضة تتراءى كأنها متمكنة فى الدماغ؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شىء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو يزيد جدا؛ نور مبدأه فى صولة، وعند مبدأه يتخيل الإنسان كان شيئا ينهدم.

نور سانح يسلب النفس وتبين معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن

الجهات، وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق.

نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله.

وهذه كلها إشراقات على النور المدبر، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسطين، وقد تحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء.

وقد يصعدون إلى السماء مع الأبدان فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الإقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليبا ذات العجائب.

وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقا بالأنوار القاهرة.

ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كانها شفاقة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدا، حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء من انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة، ﷺ، وجماعة من المنسلخين عن النواصيت.

ولا تخلوا الأدوار عن هذه الأمور، وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو.

ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله على الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

وهذه الأنوار ما يشوبها العزّ ينفع فى الأمور المتعلقة به؛ وما يشوبه المحبة ينفع فى الأمور المتعلقة بها وفى الأنوار عجائب.

ومن قدر على تحريك قوتى عزّه ومحبته، تتحكم نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نائل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحاير معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة فى الآراء الإلهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات المددة لكل قوة بحسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.

والمستبصر له العبرة التامة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسر فيه مفوض إلى الشخص القائم بالكتاب.

والقربة إلى الله تعالى، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرع إلى الله عزّ وجل فى تسهيل السبل إليه، وتلطيف السر بالأفكار اللطيفة، وفهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عزّ وجلّ، ودوام الذكر جلال الله يفضى إلى هذه الأمور.

والإخلاص فى التوجه إلى نور الأنوار أصل فى الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن الحزن للحال الثانى أفضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى من له الأمر والخلق وكل هذه شرائط.

وإذا ذرت الأنوار الإلهية على إنسان، كسته لباس العز والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذى الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جنبه، ولا خاب من وقف ببابه.

[وصية المصنف]

أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية، وترك ما لا يعينكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطاني.

وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم.

فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمسمائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة فيه في برج الميزان في آخر النهار.

فلا تمنحوه إلا لمن استحکم طريقة المشائين، وهو محب لنور الله.

وقبل الشروع يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى تأمل نور الله عز وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب.

فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانى منه.

وقد ألقاه النافث القدسى فى روعى فى يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا فى أشهر لموانع الأسفار. وله خطب عظيم.

ومن جحد الحق، فسيستقم الله منه: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾^(١).

ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب.

(١) سورة آل عمران - الآية ٤.

واعلموا إخواني: أن تذكر الموت أبداً من المهمات ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ
الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(١)، ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾^(٢)، ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ
مُسْلِمُونَ﴾^(٣).

اللهم! يا ربى ويا إلهى وإله كل شىء! افعل بنا ما أنت أهله ولا تكلنا
إلى أنفسنا ولا إلى أحد سواك طرفة عين.

وابسط لنا يا رب! خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا
والآخرة.

واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهرنا وكمّلنا وعلمنا واسعدنا بك، يا خير
مأمول واكرم مسئّل، يا ارحم الراحمين!

والحمد لله المشكور المقبول، فياض الجود وواهب الوجود، وله الشكر
وحده أبد الأبدین، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة
دائمة نامية زاكية.

أقول: قد عرفت أن النفس غير منطبعة فى البدن، وهى متصرفة الهمة
إليه؛ وهذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل البدن عن مقتضى طبعه،
فلا يبعد أن تكون النفس الشريفة القوية يتجاوز تأثيرها ما يختص ببدنها
بشرط أن لا ينغمس فى الشهوات الجسمانية.

فتكون هذه النفس لها من القوة ما يمرض ويبرى المريض وتهدم طبائع

(١) سورة العنكبوت - الآية ٤ .

(٢) سورة الأنفال - الآية ٤٥ .

(٣) سورة البقرة - الآية ١٣٢ .

وتركيب طبائع وتسجيل لها العناصر بحيث تجعل النار غير النار والأرض غير أرض.

ويحدث بإرادتها امطار وخسف وغير ذلك من التأثيرات. ويحصل لها ذلك باستعداد إشراق أنوار العقلية عليها ودوامها

والجملة فيعطىها مادة العلم العنصرى بما تريد ويسمع دعائها فى العالم الأعلى، ويكون مقدرا فى القضاء السابق أن دعا شخص سبب للإجابة فى شىء معين.

فيكون الدعاء مع الأسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد كجزء العلة والنور والسانح الفرضى الفائض من العالم العقلى على بعض النفوس، هو أكسير القدرة والعلم وأصل الخوارق.

فإذا حصل ذلك لنفس اطاعها العالم والنفوس المجردة، وهى الكاملة بالحكمتين، المواظبة على الرياضات يتقرر فيها مثال عقلى من نور الله عز وجل ويتمكن فيها نور روحانى خلّاق، فيتيسر لها خلق بعض الأشياء.

قوله: والعين السوء.

أقول: الإصابة بالعين والتأثير بها مبدؤه هيئة نفسانية معجبة تؤثر فى فساد المتعجب منه بخاصية موجودة فى النفس المتعجب التأثيرات الغريبة عندنا ثلاثة:

الأول: مبدأ الهيئات النفسانية للعارفين، ويدخل فيها الإصابة بالعين والسحر من تأثيرات النفوس والأوهام، أو لفرق بينها وبين ما للعارفين، أن هيئات نفوس العارفين تستعمل فى الخير والسحرة فى الشر وتستعين السحرة بخواص الطبائع والكلام.

الثانى: مبدأه خواص الأجسام الأرضية كجذب المغناطيس، وكل ما يدخل فى هذا القسم يسمّى بـ "النيرنجات".

الثالث: الطلسمات، ومبدأها الأجسام الفلكية مع أمزجة أرضية أو قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية المناسبة بين القوى الفاعلة والمنفصلة تقتضى وجود آثار غريبة.

قوله: وإخوان التجريد.

أقول: إذا صفت النفس من العلائق البدنية والعوائق الجسمية وداومت على الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدائم لنور الأنوار والأنوار المجردة زمانا لم تلبث أن تأتيتها الأنوار الخاطفة والبوارق اللامعة، فمنها ما يرد على أهل البدايا؛ ومنها ما يرد على المتوسطين؛ إلى أن ينتهى إلى آخر مراتب التوسط وأول مراتب المنتهين فى السلوك.

وهذه الأنوار يختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب استعداد السالك. فقد تكون مراتب الأنوار السانحة الفائضة من العقل على أهل البدايا والمتوسطين إلى أول مراتب المنتهين على ترتيب الأنوار التى ذكرها الشيخ.

فقد تكون على خلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها وإحصائها فى عدد من جهة الكم والكيف على أن البوارق واللوامع لا بد من ورودها فى أول الأمر والضابط الجامع أنه أول ما يظهر لأهل البدايا أنوار خاطفة، ويسمى أهل التصوف "الطوالع واللوائح" وهى شريعة لا ينطوى كالبرق الخاطف.

ثم يكثر عليهم هجومها لملكة متمكنة فيهم، إذا امعنوا فى الارتياض ثم يكثر هجومها عليهم حتى يخرج عن اختيارهم هجومها.

ثم إن هذه الأنوار الخاطفة تثبت في أنفسهم وحينئذ تسمى "سكينة" ثم إذا توغل في الرياضة تصير السكينة ملكة تحصل أى وقت شاء؛ ثم بعد ذلك يحصل بهم قوة عروج إلى العالم العلوى وما دامت النفس مبتهجة بذاتها وبلذاتها، فهي بعد غير واصله.

فإن المسرورة بأثر الحق الواصل إليها نظران: نظر إلى الحق؛ ونظر إلى ذاتها المسرورة به، وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقى. ثم بعد ذلك يفنون عن نفوسهم الملتدة وعن شعورها بلذاتها، وهذا غير مناف لكون النفس لا تغيب عن ذاتها؛ وإن ذاتها عبارة عن إدراكها لذاتها.

فإن المراد بـ "الغيبة" عدم ملاحظتها لذاتها إلا من حيث هي لحظة، واللاحظ بهذا المعنى لاحظ، فإن اللحظ هو أنه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية.

بل من حيث هي ملتدة بسبب الحق، وهو الحجاب من النفس والفنا أن لا يحس السالك بشيء من بدنه وحواسه والخارج عنه، بل يغيب عن الكل ذاهبا إلى ربه متحدًا به وبالجواهر العقلية. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب. فقول: وهذه كلها إشراقات على النور المدبر.

أقول: معناه أن الأنوار السانحة الخمسة عشر المذكورة كلها إشراقات عقلية من العقل المفارق على الأنوار المدبرة الإنسانية. فقد يعتدون من هذه الأنوار إلى معرفة أنفسهم التى عليها الإشراق، إن كان صاحب الإشراق مستبصرًا ذكيًا نوريًا وربما لا يهتدى إلى شيء من الأنوار لبلادته وظلمة نفسه ورداءة مزاجه.

وإذا حصلت الإشراقات النورية على النفس ، فقد ينعكس النور من النفس إلى هيكلها البدنى وإلى الروح النفسانى ، فنظهر الأنوار المشرقة على البدن ظهورا بينا مع حسن تام وأبهة .

وهذه الأنوار التى ذكرها الشيخ إلى هاهنا ، هى غايات السالكين المتوسطين وقد تحملهم هذه الأنوار إذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس والبدن للقبول ، فحينئذ يمشون على الماء والهواء .

وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان مثالية ، فيلتصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة أو الثابتة .

وقال فى آخر " المطارحات " : " واما المشى على الماء والهواء والوصول إلى السماء وطى الأرض .

فإنما يكون لجماعة من السالكين بشرط أن يكون النور الواصل إليهم على العمود فى مدن فى الشرق الأوسط ، وإنما يكون على طريق السالكين وتنتهى إليه المتوسطة من السالك ، واما الفضلاء فلا يلتفتون إليه " .

قوله : هذه أحكام الإقليم الثامن .

أقول : معناه أن الصعود إلى السماء مع أبدان إنما يكون من أحكام الإقليم الثامن الذى هو عالم المثال .

فإن الأرض لما انقسمت سبع أقاليم كان الثامن هو عالم المثال المعلقة الذى يوجد منه الأبدان الصاعدة إلى السماء . فإن صعود الأبدان العنصرية إليها محال ، وإظهار العجائب والغرائب من الأنبياء والأولياء أكثر ما يكون بسبب الوصول إلى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه . و " جابلق " و " جابرص " و " هورقليا " .

فهى أسماء مدن من عالم المثل نطق بها الشارع، إلا أن جابلقا وجابرصا مدينتان فى عالم عناصر المثل المعلقة وأما هورقليا فمن عالم أفلاك المثل، فافهمه.

قوله: وأعظم الملكات ملكة موت.

أقول: لما ذكر الأنوار السانحة الواردة على أهل البدايا والمتوسطين وانتهى إلى آخر المقامات المتوسطين المتصل بأول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السلوك، إلى الله وإن انتهى الله السلوك فيه لا نهاية له.

إلا أنه ذكر من مقامات المنتهين مقاما واحدا، هو الغاية فى السلوك لا يصل إليه إلا الفحول منهم من الأنبياء العظماء والحكماء والعلماء، وهو كما ذكره أن أعظم الملكات والكمالات الإنسانية فى السلوك فى الله ومشاهدة الأنوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر الأسهفبذى عن الظلمات البدنية انسلاخا ما وإن لم يخل عن بقية علاقة له مع البدن وقواه.

إلا أنه مع ذلك لشدة نوريته وكثرة وصول الأنوار السانحة إليه وقوة توالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى تجرد عن البدن وبرز منه إلى عالم الأنوار العقلية المحضة وصور كانه معلق بتلك الأنوار القاهرة العقلية، وحيثئذ يرى الحجب النورية إلهية العقلية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط.

وكمال نور الأنوار الحى القيوم كانها شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته ملك الملوك قاهر الوجود كله كما يرى الكواكب المشرقة وأضواءها عند طلوع النير الأعظم، كأنها معدومة لا نور لها فى الوجود وإن

كان فى نفس الأمر لها أنوار وضياء ويصير هذا النور المدبر البارز الواصل إلى هذا المقام .

كأنه موضوع فى النور المحيط بالكل نور الأنوار وينبوع الحياة، وهذا المقام عزيز جدا قل من يصل إليه من السالكين . وقد وصل أفلاطون الإلهى إلى هذا المقام الشريف وحكاه عن نفسه ؛ وكذلك هرمس الهرامسة وأنبا ذقلس وفيثاغورس وغيرهم من أكابر الحكماء .

وهو ما حكاه صاحب شريعتنا هذه محمد ﷺ ، وقد قال " لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل " وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(١) ؛ وكذلك وصلى إلى هذا المقام العزيز جماعة من الأولياء ومشايخ الصوفية المنسلخين عن الأبدان الناسوتية، كأبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري، وأبى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور، وذى النون المصرى، وغيرهم من الأولياء الكبار المنسلخين عن النواسيت .

لا تخلو الأدوار عن هذه الأمور العظيمة . وكل شىء عنده بمقدار، وعنده مفاتيح الغيب ولا يعلمها إلا هو . ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده أو لغلبة القوى البدنية على النور المدبر، فلا تعرض بعقله الزير ونوره الكدر على أساطين الحكمة والنبوة والولاية .

فإن ذلك نقص وجهل وقصور، وكل من عبد الله تعالى على الإخلاص، لا لرياء ونفاق، ومات عن الظلمات البدنية والأمر الجسمانية

(١) سورة النجم - الآيتان ٨ و ٩ .

ورفض مشاهرها واقتصر على الأمور الضرورية، شاهد من العالم العلوى وأحواله ما لا يشاهده غيره .

قوله : وهذه الأنوار وما يشوبها العز .

أقول : الهيئة العرضية ، إما أن تكون فى الجسم ، وهى العوارض من المقولات العرضية غير الجوهر ، وكلها حالة فى الجوهر الجسمانى .

وإما أن تكون فى المجرد عن المادة ، وهى الهيئة العقلية ولا يمكن أن تحصر بحصر الهيئات الجسمانية غير أننا نعلم عقلا ، أن العالم الجسمانى ظل وأنموذج للعالم العقلى ؛ وأن العالم الروحانى فيه هيئات نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية ، كهيئة المحبة والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة ، وغير ذلك من الهيئات التى لا يمكننا حصرها وعدّها .

وكذا الأشعة المختلفة السانحة لاختلاف الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة التى للأنوار العقلية والمناسبات التى بينها كلها هيئات عقلية ومشاركة بعض هذه مع بعض وغير ذلك من الهيئات الدقيقة العقلية التى يخفى أكثر على أبناء البشر ما داموا ملابسين للظلمات البدنية والشهوات الجسمانية .

فإذا وقع بعض هذه الهيئات العقلية فى العالم العنصرى لاستعداداته فى المواد الجسمانية حدث فيها ما يقتضى ذلك من الجسم المستقل أو الصنم البدنى ؛ وهيئات جسمية لا تستقل بالقيام بالذات .

وأما الهيئات النورية السانحة الفائدة من العقل على الأنوار المدبرة المتعلقة بالأبدان البشرية ، فما يشوبها العز ينفع فى الأمور المتعلقة به بحيث

يصير ذلك النور المدبر الفائض عليه النور السانح الذى يخالطه هيئة نورية عقلية تقتضى العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وما يشوبه المحبة ينفع فى الأمور المتعلقة بالمحبة، فيصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذلك بقية الهيئات ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به . وفى الأنوار العقلية وهيئاتها السانحة غرائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر فى علائق الظلمانية .

ولما كانت هذه الهيئات العقلية كلها بالقوة فى النفوس الناطقة وإنما تخرج إلى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المفارق، فكل من قدر على تحريك قوى عزه ومحبه وإخراجهما من القوة إلى الفعل، تنحكم نفسه على الأشياء وبحسب كل قوة وتحريكها وإخراجها إلى الفعل تنحكم نفسه فيما يناسبها من الأشياء لا غير؛ والصاعد إلى العالم العلوى إنما هو الفكور .

وهو الكثير الفكر فى العلوم الحقيقة والأسرار الإلهية، والصابر على ذلك يصل إلى الأمور الحقيقية وينالها ومن الهمم الوصول إلى المقامات العالية والرتب السامية؛ والمحاذير هى الأمور المخوفة؛ والمهاويل، الأمور الهائلة؛ والتحايير، الأمور المحيرة الواقعة فى عالمنا هذا، كلها مغنية للسالكين من أصحاب الفكر الصحيح فى الآراء الإلهية والأمور الشيطانية أيضاً .

وثبوت الهمة وقوة العزيمة تكون بالمدرجات العقلية أو المثالية أو الحسية الممدة لكل قوة من القوى المذكورة بحسبها تمد قوة العز على قوة القهر، وتمد قوة المحبة على الجذب، فتجذب تلك النفوس بقوتها كثيرا من الأشياء . والمستبصر بالعلوم الحقيقية والأسرار الرياضية له العبرة التامة، فتكثر باعتباره وسيرة القليل الحاصل له والصبر من عزم الأمور والسر فيه مفوض إلى الشخص "القائم بالكتاب" .

فإن الأسرار الإلهية والحقائق الربانية مفوّضة ومستودعة إلى القائم بالعلوم الحقيقية كلها. ويجوز أن يريد به "الكتاب حكمة الإشراف" المشتملة على لب الحقائق الإلهية.

ويجوز أن يريد به "الكتاب الإلهي" من العقول والنفوس الفلكية أو الوجود كله. والقربة إلى الله مع تقليل الطعام والسهر والتضرع إلى الله عز وجل في تسهيل السبيل إليه، فإن هذه الأمور كلها منورة للنفس ومعدّة لها لإضافة العقل هيأته النورية عليها، ومسهلة للسبيل إلى الله تعالى.

وأما تلطيف السر بالأفكار اللطيفة، فهو الفكر الذي يكون معدلا في الكم والكيف وعند اعتدال أحوال البدن في المآكل والمشرب وسائر الأحوال البدنية الشاغلة عن الأمور العقلية، فهذه الأفكار تفيد النفس هيئة نورانية تعددها لإدراك المطالب بسهولة.

وإذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكير والرجوع بالحدس إلى المطلوب، انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من القوة إلى الفعل من غير طلب وتعب.

وأما فهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عز وجل، فهو أن يكون السالك مع مراقبته لأحوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن أسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلى.

فلا يحدث حادث كبير ولا صغير إلا حملة، وطبقة على ما يليق بقدس الله تعالى وعظمته. فإن العوالم كلها مع كونها من الله تعالى، فكلها متناسبة وكذا دوام الفكرة والفكر بجلال الله وكبريائه كلها تفضى إلى هذه الأمور

الشريفة المذكورة والإخلاص فى التوجه إلى نور الأنوار لأن كل عمل لا إخلاص فيه لا حاصل له .

فإن الإخلاص بعد النفس لإدراك الأمور الشريفة، ولهذا قال ﷺ: "من أخلص الله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه" .

وقد جاء فى الكتب المنزلة والأحاديث النبوية سقوط الاعمال التى فيها الرياء، واعتبار الأعمال القليلة الخالصة لله تعالى وتطريب النفس أصل فى الباب . فإن الحكماء والأطباء ذكروا أن النفس إذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر .

وإذا خُزنت انقبض نورها، وحمد وتطريب النفس بالألحان الموسيقية والنعيمات الوترية والتصورات الملهمة العقلية والتخيلات المناسبة وذكر جلال نور الأنوار كل هذه أصل فى هذا الباب تعد لإشراق الأنوار الإلهية والوصول إلى الله تعالى . وهذا كله نافع فى الحال الأول الذى للسالك .

وأما الحزن، فإنه نافع فى الحال الثانى الذى له؛ وكذا ينفع فى هذا الباب قراءة الصحف المنزلة على الأنبياء وسرعة الرجوع إلى الله تعالى، وهو الذى له الخلق والأمر فالخلق عالم الأجسام والأمر عالم المجردات، فجميع هذه شرائط تعدّ السالك إلى ما ذكرناه من الأمور الشريفة والأنوار الإلهية إذا كثرت على إنسان وتوالت عليه كسته لباس العز والهيبة، وانقادت له النفوس وتبعته؛ وعند الله تعالى لطلاب ماء الحياة مورد عظيم .

وماء الحياة عبارة عن الخلود الأبدى الذى لا ينقطع على أفضل الأحوال، وذلك غير حاصل إلا بحصول الكمال العقلى الذى هو ماء الحياة على الحقيقة .

فهل من مستجير من ناره وعذابه بنور ذى الملك والملكوت، والملك
عالم الأجرام، والملكوت عالم المجردات؟ هل من مشتاق إلى العالم العقلى،
فيقرع باب الجبروت؟ وهى الحضرة الربوبية.

هل من خاشع ومتواضع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه بقطع
العلائق البدنية والأمور الظلمانية ليهديه إليه ما ضاع امرؤ قصد نحو جنبه
الكريم ولا خاب إنسان وقف ببابه العظيم؟

أوصيكم إخوانى بحفظ أوامر الله الواردة إلينا على السنة أنبيائه
وأوليائه، وترك مناهيه، وتوجه بالكلية إلى الله تعالى، وترك كل ما لا يعينكم
من قول وفعل مما لا حاجة إليه فى تحصيل الكمال الحقيقى، وقطع كل خاطر
شيطانى يجر إلى العالم السفلى. وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاشتغال به
والعمل بما فيه مما يقرب إلى الله والاحتياط عليه وصونه عن غير اهله ممن لا
يعرف قدره ولا يفهم غوره، والله خليفتى عليكم، فإنه الدائم الوجود الكثير
الجود الظاهر فى أطباق السموات والأرض.

وهو القائم على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خلفت علينا أيها
الشيخ الفاضل والأب الكامل رضينا بنور الأنوار ومبدأ الوجود ربا وإلها
وخليفة؛ لا إله إلا هو وإليه المصير.

قال الشيخ الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدس الله
نفسه وروح رسمه: فرغت من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة
اثنين وثمانين وخمس مائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج
الميزان فى آخر النهار.

أقول: وإنما ذكر اجتماع الكواكب فى الميزان، لأن ذلك الاجتماع له مدخل فى تسهيل تأليف هذا الكتاب بجلالته وعظمته، فلا تمنحوه وتعطوه إلا لأهله ممن يستعد لفهمه ويتحدون لعلمه ممن اشتغل بعلوم المعلم الأول أرسطو، واستحكم طريقة أتباعه المشائين، وتخلق بالأخلاق المرضية، وهو محب لنور الله تعالى والوصول إليه.

وقبل الشروع فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه مع تحقيق الحكمتين العلمية والعلمية يجب أن يحتاج أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله عز وجل على ما يأمره قيم الكتاب. وكيفية هذا أنه إذا أراد الرياضة الأربعينية فيجب عليه أولا أن يقطع العلائق والعوائق الخارجية بالكلية حتى لا تبقى له همة إلا فى خلوته بعد أن ينفى بدنه من الأخلاط الزائدة على قدر الاحتياج؛ ثم يجلس فى بيت صغير مظلم بعيد عن أصوات الناس ومشاغلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزدوات المحكمة الطبخ الجيدة الامتزاج المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والحوائج والتوابل النافعة بدهن لوز أو شيرج أو جوز أو شبه ذلك.

ويصوم إلى غروب الشمس، ثم يفطر بعد صلاة المغرب بما هو عادته، ويترك كل ليلة من وظيفته لقمة من جبر ومعلقة من طبيخ ولا يخلى رأسه وبدنه من الأدهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقديسين من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب ويعرض عن البدن وما فيه وتحسب نفسه كأنها فارقت الأقطار والجهات والأزمان والأوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصه زمانا طويلا.

فإن دامت هكذا فسيأتيها برق، ثم خرق، ثم طمس، وهى معلقة عند ذات الذوات بالمحل الأعلى.

فـ "البوارق" أنوار فائضة على النفس من العقل اللذيذة ثم كالبرق الخاطف.

وقد ذكر الشيخ جملة من أصنافها.

و"الخرق" معناه أن الأنوار الواردة على النفس، إذا دام ورودها عليها بحيث تتحرك لها الأجسام يسمى "خرقا".

وأما "الطمس" فهو آخر المراتب، وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها، وهناك يحق الوصول.

ويريد بـ "قيم الكتاب" الواقف على أسرار "حكمة الإشراق" على ما يحب وينبغي؛ فإذا بلغ الكتاب أجله، يعنى انقضت مدة الأربعين يوما، أشرت عليه الأنوار والأسرار.

فبعد هذا له أن يخوض فى هذا الكتاب ويباحث فيه ويعرف أسرارهِ ويحل رموزه، وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتأخرين منهم ما يسر الله تعالى على لسانى منه؛ وهذه دعوى لا يظهر صحتها إلا لمن وقف وقوفا جيدا على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريق الإشراقين ووقف على معرفة النفس والمجردات العقلية، فحيث تظهر صحة هذه الدعوى.

و"النافث القدسى"، هو روح القدس، كما قال ﷺ: "إن روح القدس نفث"، أى القى فى روعى ونفسى أجيب ما شئت فإنك مفارقة، واعمل ما شئت فإنك مجازى عليه.

وقال بعضهم المكاشفة قسمان:

أحدهما: نفسا فى الروح، وهو الإلهام للنفس.

وثانيهما: معاينة الحقائق كما جاء وإلقاء أصول معانى هذا الكتاب وإلهامها، وإن كان دفعة واحدة، فإن كتابته لم تتفق إلا فى أشهر.

أقول: معناه أن هذا الكتاب العظيم القدر جليل الشأن فيه الأصول الصحيحة والقواعد المستقيمة، وحكمته هى الحكمة التى قررها أفاضل الأمم السافلة والأحياء الخالية فى كل دور فحولها كانوا يطوفون.

ومنها يأخذون وكثيرا ما يمدح هذا الكتاب فى "المطارحات" وفى أكثر كتبه حتى أنه قال بآنى لو قلت ما صنف فى الإلهى غيره لصدقت.

وحكمة الشيخ واعتقاده وحاصل سيره وسلوكه هو هذا الكتاب واعتماده عليه ووصوله إلى الله تبارك وتعالى به وهو أمر عظيم وخطب جسيم.

وقد قال فى آخر "المطارحات": "ولا نعلم من شيعة المشائين من له قدم راسخ فى الحكمة الإلهية، أعنى فقه الأنوار وهو المذكور فى حكمة الإشراق.

ولولا انقطاع السير إلى الله تعالى فى هذا الزمان ما كنا نغتم ونتأسف هذا التأسف، وهو ذا قد بلغ سننى إلى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع أى على العلوم.

ولم أجد من عنده خبر من العلوم الحقيقية الشريفة أى المذكورة فى "حكمة الإشراق" ولا من يؤمن بها. أوصيكم إخوانى بالانقطاع إلى الله تعالى والمداومة على التجريد. ومفتاح هذه الأشياء مستودع فى كتابى حكمة الإشراق، ولم نذكره فى موضع كما ذكرناه هنالك.

وقد رتبنا له خطأ يخصه حذرا لإذاعته .

وإذا كان شأن الكتاب هكذا، فهو حق محض من جحده انتقم الله منه
فى الدنيا والآخرة وهو عزيز ذو انتقام .

قوله : ولا يطمعن احد .

أقول : إذا كان شأن هذا الكتاب ما ذكرناه وكان عظيم الشأن جليل
القدر، لا يعرف ذلك إلا الآفلون، ويحتاج الراغب فى معرفته إلى إتقان
علوم المشائين والوقوف على أصول الإشرقيين، والتجرد والرياضة البالغة
وكيفية أحوالها، وكل هذا لا يتيسر إلا بالشيخ الفاضل والقطب الكامل المطلع
على فقه هذا الكتاب ومعانيه الذى هو أمر الطالب بالمراجعة إلى الشخص
الذى يكون خليفة الله فى أرضه عنده علم هذا الكتاب .

أعنى "حكمة الإشراق"، أو "الكتاب الإلهى" الذى هو مجموع
الموجودات فهو كتاب الله الأعظم، وكل موجود منها حرف من الحروف،
وكل عرض من الأعراض فقط واعراب لذلك الحرف .

قوله : واعلموا يا إخوانى .

أقول : وأى مهم يكون أعظم من تذكر الموت الذى أن فرنا منه أدركنا،
وإن وقفنا أخذنا .

وهو أمر ضرورى لا بد من نزوله علينا وأخذه بنواصينا فأى فائدة فى
الاحتكار والاشتغال بالأمور الدنيوية وهى متروكة وراء ظهورنا عند طول
الأجل، فينبغى للعاقل فى هذه الايام اليسيرة أن يسعى فى تحصيل الكمال
الذى لأجله خلُقنا وسنتنظر الموت ونفرح به .

فإنه الباب الموصل إلى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه إلا المخدولون
المشتغلون بالأمور الفانية والأحوال الزائلة وقد قال عليه السلام: "من كره
لقاء الله كره الله لقاءه"، و"من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه".

فإن محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكرامة للقاء دليل
على الأحمال. وقال ﷺ: "أكثرُوا من ذكر هادم اللذات" فإنه ما ذكره أحد
فى ضيق إلا وسعه عليه ولا فى سعة إلا ضيقها.

وخوف الناس من الموت سببه الجهل والفوت، فإن الموت لا يطرأ على
النفس الناطقة ولا يعدمها بل مفارقة البدن لا غير، فإذا تيقن العاقل أن الكون
فى هذا العالم محال وإن كون النفس فى العالم العلوى أصلح لها من كونها
فى هذا العالم الخسيس ذهب عنها فرق الموت وخوفه واشتغلت بما يصلحها
فى المعاد ويقز بها من إرشاد وتذكر الموت مع أنه لا يقرب أجلها، بل يفيدها
ثلاثا القناعة بما رزق والمبادرة بالتوبة قبل الأوبة والنشاط فى العبادة واما أن
الدار الآخرة لهى الحيوان.

أعنى الدار الآخرة ليست كالدار الدنيوية التى ليست الحياة الحيوانية فيها
إلا فى الحيوانات فقط دون غيرها من النبات والجماد، بل الدار الآخرة الفلكية
العقلية كلها حياة ليس فيها شىء يخلوا عن الحياة والروح والراحة والريحان،
فإنها طبقات الجنان المملوءة من اللذة والرحمة والرضوان.

فيجب على العاقل أن يول وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها. فاذكروا
الله كثيرا، فإن الذكر الدائم بالإخلاص مما يقرب إلى الله تعالى والدار الآخرة
كما جاء فى الأحاديث النبوية: "ذاكر الله فى الغافلين كشجرة خضراء بين
أشجار يابسة".

وقد وردت آثار كثيرة فى الذكر والمواظبة عليه وأنه أصل طريق الآخرة و"لا تموتن إلا وأنتم مسلمون"، أى اجتهدوا أن لا تموتوا إلا وأنتم مسلمون بمعنى مستسلمين منقادين للحق فى جميع الأمور. اللهم إنى أسألك يا رب إلى آخره.

قال الأستاذ القيم بعلم الكتاب فى عهدنا هذا آخر ما يسر الله وأفاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم والنبأ الكريم الذى لم يقدم أحد من الفضلاء والسالكين على حل رموزه وفك فصوصه وإيضاح مشكلاته وبيان معضلاته.

لأن هذا الكتاب مبنى على الأصول الكشفية والقواعد الإشرافية والمناهج الرياضية، ولا بد فى هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط، بل بالمجاهدات والرياضات، حتى يعاين مجردها من جميع الجهات والأحياز والمسئول ممن يأتى بعدنا من الحكماء والفضلاء المتألهين المطلعين.

على ما اطلعنا الله عليه من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية أن يعذرنا فى سهو طغى به القلم أو خطأ زلت به القدم، فإن الأمر عظيم والله تبارك وتعالى غفور رحيم.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم آمين.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير راجى عفو ربه الصمد عبده محمد أحمد غفر الله له والمسلمين..... آمين.

وكان الفراغ من نسخة يوم الأحد المبارك رابع جمادى الآخرة السنة ألف

ومائتين ستة وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة
وازكى التحية.

بالله إن نظرت عينك ما كتبت

يد الفقير إلى غفران مولاه

فاقرأ له مهدياً أم الكتاب وقل

الله يجعل جنة الخلد مأواه

اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ونبيك وحببيك ورسولك النبي الأمي
وعلى آله وأصحابه وسلّم.
